Brentano, Franz
Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 2.Aufl.

FRANZ BRENTANO

VOM URSPRUNG SITTLICHER ERKENNTNIS

ZWEITE AUFLAGE

NEBST KLEINEREN ABHANDLUNGEN ZUR ETHISCHEN ERKENNTNISTHEORIE UND LEBENSWEISHEIT HERAUSGEGEBEN UND EINGELEITET VON

OSKAR KRAUS



DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 55
LEIPZIG 1922 / VERLAG VON FELIX MEINER

FRANZ BRENTANO

VOM URSPRUNG SITTLICHER ERKENNTNIS

ZWEITE AUFLAGE

NEBST KLEINEREN ABHANDLUNGEN ZUR ETHISCHEN ERKENNTNISTHEORIE UND LEBENSWEISHEIT

HERAUSGEGEBEN UND EINGELEITET VON

OSKAR KRAUS



DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 55
LEIPZIG 1921 / VERLAG VON FELIX MEINER

Buchdruckerei Julius Klinkhardt in Leipzig.

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis wichtigerer Anmerkungen.

---

[1]) Anmerkung des Herausgebers (im folgenden abgekürzt: A. d. H.). Die Anmerkungen historisch-kritischen Inhaltes Nr. 25 u. 26 sind in dieser Ausgabe wesentlich gekürzt.

Anhang.

Zur Einleitung.

Von Oskar Kraus.

Franz Brentanos Schrift „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis", die nun in zweiter Auflage den Weg zur deutschen Leserwelt sucht und hoffentlich finden wird[1]), ist nicht mehr und nicht weniger als der Entwurf einer ethischen Erkenntnistheorie oder ethischen Urteilskritik. Die überlieferte Logik weist eine klaffende Lücke auf: in ihrer Axiomatik fehlen die Wertaxiome. Aber die größten Denker zweifelten nicht daran, daß es solche ethische Grundwahrheiten gibt, die nicht minder sicher sind als der Satz des Widerspruchs.

Sokrates war es, der im Kampfe gegen die frivolen Angriffe der Sophisten auf die sittlichen Grundlagen von Recht und Staat die Überzeugung verfocht, daß es ein Wissen in ethischen Dingen gebe, und daß die natürlichen Grundlagen für recht und sittlich in unserem eigenen Innern zu suchen seien. Dementsprechend hat sein Schüler Platon schon erkannt und gelehrt, daß keinerlei Autorität die Quelle der Moral sein könne, daß etwas nicht darum recht und gut sein könne, weil ein Gott es so will, sondern umgekehrt das vollkommenste Wesen nur das wollen könne, was in sich gut sei oder zum Guten und Besten führe. Ihm und seinem großen Schüler Aristoteles war die Lehre gemeinsam, daß analog, wie es ein richtiges und unrichtiges Urteilen gibt, auch von einem rechten und unrechten Fühlen und Wollen gesprochen werden könne. Franz Brentano endlich zeigte, in welchen seelischen Tätigkeiten der Maßstab für die Richtigkeit unseres Fühlens und Wollens gelegen ist. Das gelang ihm, indem er gleich

---

[1]) Eine englische Übersetzung ist 1902 unter dem Titel „The origin of the knowlegde of right and wrong" von Cecil Hague besorg worden (bei Constable & Co.).

seinen großen Vorgängern den Kampf aufnahm gegen den Geist der Sophistik, der, wie im Altertume, auch in unserer Zeit die Subjektivität und Relativität alles Wissens und alles Wertens mit großer Werbekraft vertritt und verficht.

Zur Zeit Platons war es der berühmte Sophist Protagoras, der für das logische Gebiet den Satz aussprach, wahr sei für jeden dasjenige, was er glaubt, und daher sei der Mensch das Maß aller Dinge, der Seienden, daß sie sind, und der Nichtseienden, daß sie nicht sind. Andere Sophisten übertrugen dies alsbald auf das Gebiet des Ethischen und nannten „gut", was einer liebt, und „schlecht", was einer haßt, so zwar, daß etwas zugleich in sich gut und schlecht sein könnte: in sich gut für alle, die es lieben, in sich schlecht für alle, die es hassen.

Von diesem Standpunkte aus gäbe es keine Allgemeingültigkeit der Erkenntnis und gäbe es keine allgemeingültige Wertung. Der Begriff eines richtigen Urteils wäre ebenso hinfällig und fiktiv, wie der eines berechtigten Liebens, Werthaltens und Strebens. Es hätte keinen Sinn, von einem in sich gerechtfertigten Urteil zu sprechen, das als normgebende Richtschnur für alle Urteilenden und dessen Gegensatz als falsch oder unrichtig anzusehen wäre, und es gäbe kein Interesse und kein Streben, das wir als berechtigt einem unberechtigten Verlangen und Wertschätzen gegenüberzustellen hätten. So wäre denn gleichermaßen sowohl Logik als Ethik im Sinne von normativen Disziplinen unmöglich.

Eine fortgeschrittene Psychologie konnte den logischen Subjektivismus des Protagoras an der Wurzel fassen, indem sie den Weg bahnte zu einer vollkommeneren Betrachtung unserer urteilenden und erkennenden Funktionen: zu einer Erkenntnistheorie, die in den evidenten oder einsichtigen Urteilen den letzten Maßstab für das logisch Richtige und Unrichtige feststellte.

Leibniz sonderte die zwei großen Gruppen unmittelbar sicherer Wahrheiten scharf voneinander: die Tatsachenwahrheiten, das sind jene unmittelbar sicheren Erkenntnisse, in denen wir unsere gegenwärtige

psychische Tätigkeit mit untrüglicher Sicherheit erfassen, wie wenn wir uns z. B. in diesem Augenblicke als Vorstellende, Urteilende oder Interessenehmende wahrnehmen, und die sogenannten Vernunftwahrheiten, das sind jene axiomatischen Einsichten a priori, die uns die Objekte gewisser Begriffskombinationen apodiktisch, d. h. als unmöglich verwerfen lassen. Wer z. B. ein Rundes-Eckiges vorstellend zu seinem Objekte macht, erkennt wohl unmittelbar, daß ein solches Ding schlechterdings nicht sein kann. Ebenso wird es jedem unmittelbar aus der Betrachtung der Begriffe einleuchtend werden, daß zwei Urteile, die dasselbe Ding widersprechend beurteilen, unmöglich evident, d. h. in sich selbst gerechtfertigt sein oder mit einem evidenten übereinstimmen, d. h. richtig sein können. (Satz des Widerspruchs.) Denn als „richtig" erkennen wir ein Urteil eben dann, wenn wir es als mit einem evidenten übereinstimmend erkennen. Das evidente Urteil ist das logische Maß, die Norm, das Ideal für alle anderen Urteile, die nicht selbst mit unmittelbarer Einsicht gefällt werden. Ohne ein solches Kriterium wäre eine Logik unmöglich. Brentano hat mit einer Klarheit, die vor ihm nicht erreicht worden war, gezeigt, daß auch die Ethik eines solchen unmittelbaren Maßstabes des rechten Fühlens und Wollens nicht entbehrt, und in welchen Akten wir die Norm des Richtigen oder Rechten auf dem Gebiete des Gemütslebens zu suchen haben.

Das Eigentümliche der Leistung Brentanos besteht also darin, daß er die psychologische Analyse des in uns allen lebendigen sittlichen Bewußtseins bis zu den letzten Erfahrungen fortführte, aus denen die Begriffe der in sich gerechtfertigten Gemütstätigkeiten (Wertungen und Bevorzugungen) und daran anknüpfend unsere apriorischen Wert- und Vorzugsaxiome entspringen. Die innere Erfahrung liefert uns z. B. die Begriffe des Erkennenden und des Irrenden, des sich Freuenden und des peinvoll Affizierten, und diese Begriffe motivieren ihrerseits eine als richtig charakterisierte Liebe des einen und einen als gerechtfertigt sich kundgebenden Haß des anderen sowie eine richtige Bevorzugung des

einen vor dem anderen. Hierbei wendet sich das Lieben, Hassen und Bevorzugen jenen begrifflich erfaßten seelischen Tätigkeiten als solchen zu, d. i. z. B. der Erkenntnis, dem Irrtum, der Freude, dem Schmerz als solchen, ganz abgesehen von dem sie individualisierenden Momente, insbesondere, abgesehen von der eigenen Individualität des Liebenden oder Hassenden, so daß von einem egoistischen oder egozentrischen Ausgangspunkt der Ethik ebensowenig die Rede sein kann, wie von einem hedonistischen. Natürlich bestimmt uns der Gedanke des richtigen Fühlens und Bevorzugens selbst seinerseits wiederum zu einer in sich gerechtfertigten Liebe, d. h. die richtige Gemütstätigkeit ist selbst „wertvoll" oder „gut". Geht Kant darin zu weit, daß er nichts als gut gelten lassen möchte als den guten Willen allein, so bleibt doch wahr, daß der im Einklang mit der richtigen Bevorzugung sich entscheidende Wille selbst Gegenstand einer richtigen Wertung und Bevorzugung wird.

Brentanos Analysen verdeutlichen demnach, was in uns vorgeht, wenn wir uns der Redeweise bedienen, dies oder jenes, z. B. Erkenntnis oder edle Liebe, sei in sich selbst ein Gut, sei ein primärer Wert, ein Eigenwert, oder es sei Pflicht, Norm, sie zu lieben und andererseits, es sei Irrtum, oder sinnlicher Schmerz ein Übel. Es bedeutet dies nichts anderes, als daß wir erkennen, es sei ein auf jene Objekte gerichtetes Lieben (bezw. Hassen) in sich gerechtfertigt, oder daß wir es a priori als schlechthin unmöglich erkennen, daß ein darauf gerichtetes Lieben bzw. Hassen ungerechtfertigt sei.

Ohne weiteres fließt hieraus die wichtige Erkenntnis, daß der „Wert" oder die „Güte" ebensowenig Eigenschaften von Dingen sein können, als etwa die „Existenz".

Und ebensowenig als von dem Sein ewiger Wahrheiten gesprochen werden muß, um die Allgemeingültigkeit apodiktischer Erkenntnisse zu retten, ebensowenig bedürfen wir eines fiktiven „Reiches ewiger Werte", um die Objektivität unserer Wertaxiome gegen allen Subjektivismus und Relativismus zu sichern. Relativ

sind, wie Brentano zeigt, nur die abgeleiteten praktischen Regeln des Rechtes und der Moral. Soll aber von Gehorsamspflichten gegen diese sekundären Normen die Rede sein können, sollen uns diese Forderungen nicht gegenübertreten als bloße erpresserische Drohungen, so muß eben jene Beziehung zum ethisch Richtigen bestehen, die in der vorliegenden Schrift aufgewiesen wird.

Alle Macht kann die der Macht Unterworfenen nur insoweit verpflichten als die Macht selbst als Pflicht, d. i. ethisch-richtig ausgeübt wird; und andererseits ist klar, daß Forderungen auch dann gerechtfertigt sein können, wenn keine Macht ihre Verwirklichung zu sichern imstande ist. So die Forderungen des sog. Völkerrechtes als Gebote der Völkergerechtigkeit. Wie die Jurisprudenz, losgelöst von dem Nährquell des emotionell Richtigen und Rechten, zugleich ihre ethische und wissenschaftliche Weihe einbüßt, so auch die Wirtschaftslehre als praktische Disziplin. Alle „Werttheorie" ist wertlos, solange sie nicht von einer Theorie des richtigen Wertens und Bevorzugens ausgeht. Alle Volkswirtschaftspolitik und alle Politik überhaupt wäre eitler Wahn, wenn es wahr wäre, was manche „Politiker" als letzte Weisheit verkünden, daß Werturteile jenseits aller Wissenschaft liegen. Diese Irrlehren, die traurigen Folgen einer verkommenen philosophischen Spekulation und einer von römisch-rechtlichem Imperialismus genährten rein historisch und positivistisch gestalteten Wissenschaft müssen vor allem ausgetilgt werden; denn ein gemeinsames ethisches Bewußtsein, ein einheitliches Wissen um die höchsten Menschheitsziele ist die erste Vorbedingung zu einer einverständlichen und verständigen Regelung des sozialen und internationalen Lebens.

Mag auch der intellektualistische Determinismus eines Sokrates und Platon insofern nicht richtig sein, als das Wissen vom sittlich Richtigen allein noch nicht genügt, um uns zu rechtem Wollen zu determinieren, so bildet es doch einen mitbestimmenden Faktor und ist eine conditio sine qua non.

Mit der Erkenntnis, daß es auf emotionellem Gebiete ein „richtig" und „unrichtig" gibt, gewinnen wir die Möglichkeit, in der Determinismusfrage klar zu sehen. Das Problem der universellen Notwendigkeit bleibt von den ethischen Prinzipienfragen unberührt und diese von jenem. Niemand fragt bei einem Urteile, ob es notwendig und verursacht ist, um zu erkennen, daß es wahr oder falsch ist. Ebensowenig ist die Richtigkeit oder Unrichtigkeit eines Willensaktes abhängig von dem Umstande, ob er verursacht ist oder nicht. — Lob, Lohn, Tadel und Strafe aber sind gesellschaftliche Institutionen, deren Rechtfertigung einzig und allein in ihrer sozialen Nützlichkeit, d. i. in ihrer determinierenden Tendenz, besteht. Leicht begreift sich, was manche als Einwand gegen Brentanos Lehre vom emotionell Richtigen vorgebracht haben, daß nicht jede richtige Willensentscheidung gelobt und gerühmt wird, sondern nur jene, die in den meisten Fällen mit inneren Widerständen zu kämpfen hat und daher eines Anspornes bedarf. —

Doch ich kann in dieser Einleitung weder die Tiefe der vorliegenden Schrift ausschöpfen, noch alle Folgerungen ziehen und allen Einwendungen begegnen. Die Herausgabe der Vorlesungen über praktische Philosophie wird die Lücken ausfüllen.

An dem Texte des Vortrages habe ich nichts geändert, obgleich die häufige Verwendung grammatikalischer Abstrakta und entia rationis, „Wert", „Güte", „Zweck", „Schlechtigkeit" und anderer sprachlicher Fiktionen („Existenz", „Nichtexistenz", „Unmöglichkeit", „Notwendigkeit") dem späteren Stande der Forschung Brentanos nicht ganz entspricht. Doch behält man ja auch die ptolomäische Redeweise bei, ohne damit die kopernikanische verleugnen zu wollen. Einige polemische Anmerkungen habe ich gekürzt bezw. weggelassen; teils sind sie überholt, teils sprengen sie den Rahmen der Probleme, teils sind sie durch Martys gesammelte Schriften, der manchen Strauß für die Urteilslehre Brentanos ausfocht, überflüssig geworden. Dasselbe gilt von dem Anhange der 1. Ausgabe über „die subjektlosen Sätze" von Miklosich. Dagegen habe ich

einige kleine Abhandlungen beigefügt, die den Fortschritten späterer Jahre Rechnung tragen und andere, die sich auf wichtige Lebens- und Weltanschauungsfragen beziehen.

Die ethische Erkenntnistheorie, wie sie von Brentano entwickelt wird, ist völlig souverän, kein Willensgebot, weder ein eigenes, noch ein fremdes, weder ein menschliches, noch ein übermenschliches ist der Verpflichtungsgrund, sondern das seiner selbst sichere Bewußtsein der Richtigkeit der Liebe und des Hasses; die Moral ist daher weder heteronom, noch eigentlich autonom, sondern orthonom. Die Unabhängigkeit der ethischen Prinzipien von der Metaphysik ist außer Frage.

Mag uns aber die natürliche Offenbarung unseres Bewußtseins noch so deutlich sagen, was „gut" und was „besser" ist, und mag sie uns „das Beste unter dem Erreichbaren" noch so klar als selbstverständliche Norm vor Augen stellen, die Frage, ob uns ein überwiegendes Maß von Gütern oder von Übeln erreichbar ist, die Entscheidung zwischen Optimismus und Pessimismus kann nur die Metaphysik liefern.

Ob die Notwendigkeit, welche alles beherrscht, eine blinde oder eine mit Einsicht schaffende ist, das ist das Problem, von dem in letzter Linie Sein oder Nichtsein, Lebensbejahung oder Lebensverneinung abhängig zu machen ist.

Wir erschließen mit Sicherheit eine erste, in sich selbst notwendige, vollkommene Ursache als determinierendes Prinzip der Weltentwicklung, und sie verbürgt uns einen unendlichen Aufstieg der gesamten Schöpfung zu immer höherer Vollkommenheit als einzige jener Ursache angemessene Wirkung.

Erst diese Gewißheit gibt dem denkenden, sich über den blinden Lebensinstinkt erhebenden Menschen Lebensmut und Zuversicht: wir dürfen das Leben getrost bejahen und sicher sein, daß auch unsere Seele in die Unendlichkeit einer Schöpfung, die für Mannigfaltigkeiten höherer Ordnung Raum und Überraum genug läßt, unverlierbar eingegliedert ist. Man kann die Ethik ohne

Metaphysik begründen, aber nicht ohne Metaphysik zu Ende führen.

Einige kleine, diesen Zusammenhang berührende Abhandlungen Brentanos habe ich daher aus dem Reichtum seines literarischen Nachlasses beigefügt und glaube dadurch manchem Gottsucher eine willkommene Gabe zu bringen. Mit dem Atheisten verbindet uns dennoch die gemeinsame Überzeugung von der alles durchwaltenden Notwendigkeit und von der autoritätsfreien Einsicht in das ethisch Richtige und Unrichtige.

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.

Ein Vortrag.

Vorwort zur ersten Auflage.

Was ich hier vor ein größeres Publikum bringe, ist ein Vortrag, den ich am 23. Januar 1889 in der Wiener Juristischen Gesellschaft hielt. Er führte den Titel „Von der natürlichen Sanktion für recht und sittlich“. Diesen habe ich, um den Inhalt deutlicher hervortreten zu lassen, vertauscht, sonst aber kaum eine Änderung getroffen. Nur zahlreiche Anmerkungen wurden hinzugefügt, und ein früher schon veröffentlichter Aufsatz „Miklosich über subjektlose Sätze“ beigegeben. In welcher Weise er sich mit scheinbar so fern abliegenden Untersuchungen berührt, wird man in ihrem Verlauf von selbst erkennen[1]).

Den Anlaß zu dem Vortrag gab eine Einladung, die Baron von Hye als Obmann der Gesellschaft an mich gerichtet hatte. Es war sein Wunsch, daß, was Ihering in seiner Rede „Über die Entstehung des Rechtsgefühls“ vor wenigen Jahren hier besprochen, im selben Kreise auch von anderem Standpunkt beleuchtet werden möge. Man würde irren, wenn man um des zufälligen Anstoßes willen den Vortrag für ein flüchtiges Werk der Gelegenheit hielte. Er bietet Früchte von jahrelangem Nachdenken. Unter allem, was ich bisher veröffentlicht, sind seine Erörterungen wohl das gereifteste Erzeugnis.

Sie gehören zum Gedankenkreise einer „Deskriptiven Psychologie“, den ich, wie ich nunmehr zu hoffen wage, in nicht ferner Zeit seinem ganzen Umfange nach der Öffentlichkeit erschließen kann. Man wird dann an weiten Abständen von allem Hergebrachten und insbesondere auch an wesentlichen Fortbildungen eigener, in der „Psychologie vom empirischen Standpunkt“ vertretener Anschauungen genugsam erkennen, daß ich in meiner langen literarischen Zurückgezogenheit nicht eben müßig gewesen bin[2]).

Auch in diesem Vortrage wird dem Philosophen von Fach manches sofort als neu auffällig sein. Dem Laien

mag sich bei der Raschheit, mit der ich ihn von Frage zu Frage führe, manche Klippe, die umschifft, mancher Abgrund, der umgangen werden mußte, zunächst ganz und gar verbergen; wenn irgendwer, mußte ich, bei so gedrängter Kürze, eines Wortes von Leibniz gedenken und wenig auf widerlegen, viel auf darlegen bedacht sein. Bei einem Blick in die Anmerkungen — obwohl sie, hierfür alles zu leisten, einer hundertfältigen Vermehrung bedürften — wird dann auch ihm etwas mehr von den Abwegen offenbar, die so viele verlockten und den Ausgang aus dem Labyrinth nicht finden ließen. Bis dahin wäre es mir nur willkommen — ja ich würde darin die Krone meines Strebens sehen —, wenn ihm alles Gesagte so selbstverständlich erschiene, daß er mir dafür nicht einmal zum Danke sich verpflichtet glaubte.

Keiner hat die Erkenntnisprinzipien der Ethik so bestimmt, wie es hier auf Grund neuer Analysen geschehen mußte; keiner insbesondere, der das Gefühl bei der Grundlegung beteiligt glaubte, so prinzipiell und vollständig mit dem ethischen Subjektivismus gebrochen. Nur Herbart nehme ich aus. Aber er verirrt sich ins Ästhetische, und alsbald finden wir ihn soweit vom Wege abgekommen, daß er — in der theoretischen Philosophie der unversöhnliche Feind des Widerspruchs — in der praktischen Philosophie es verträgt, wenn die höchsten, allgemeingültigen Ideen miteinander in Konflikt geraten. Immerhin bleibt seine Lehre in gewisser Hinsicht der meinigen wahrhaft verwandt, während von andern Seiten andere berühmte ethische Versuche sich mannigfach mit ihr berühren[3]).

In den Anmerkungen[4]) wird auch einzelnes schärfer bestimmt, dessen genaueste Durchführung für den Vortrag zu langwierig geworden wäre. Manchem schon erhobenen Einwurf trete ich entgegen, manchem zu erwartenden Bedenken suche ich vorzubeugen. Auch hoffe ich, man werde sich für einige historische Beiträge interessieren; so namentlich für die Untersuchungen über Descartes, wo ich seine Lehre von der Evidenz auf ihre Ursachen zurückführe und auf zwei sehr bedeutende Gedanken hinweise, welche, der eine mißkannt,

der andere kaum bemerkt, beide nicht genügend gewürdigt worden sind. Ich meine seine Grundeinteilung der psychischen Phänomene und seine Lehre von der Beziehung der Liebe zur Freude und des Hasses zur Traurigkeit.

Mit mehreren hochangesehenen und von mir gewiß nicht am wenigsten geschätzten Forschern der Gegenwart stoße ich polemisch zusammen; am härtesten wohl mit solchen, deren vorgängiger Angriff mir die Verteidigung aufnötigt. Ich hoffe, sie betrachten es nicht als eine Verletzung ihrer Ansprüche, wenn ich der Wahrheit, der wir gemeinsam dienen, nach Kräften zu ihrem Rechte zu verhelfen suche. Auch darf ich versichern, daß mir, wenn ich selbst freimütig spreche, auch jedes aufrichtige Wort des Gegners immer von Herzen willkommen ist.

Franz Brentano.

1. Die Einladung zu einem Vortrage, welche die Juristische Gesellschaft an mich ergehen ließ, verpflichtete mich um so mehr, als sie in kräftigen Worten einer Überzeugung Ausdruck gab, die leider im Schwinden begriffen scheint. Hörte man doch jüngst von Vorschlägen zur Reform der juridischen Studien (und sie sollten sogar von Universitätskreisen ausgegangen sein), die geradezu meinten, man könne die Wurzeln, welche die Jurisprudenz in das Gebiet der praktischen Philosophie und in das der vaterländischen Geschichte senkt, abschneiden, ohne daß der Organismus wesentlichen Schaden leiden würde.

Was die Geschichte betrifft, so ist, ich gestehe es, dieser Rat mir zunächst völlig unbegreiflich; was aber die Philosophie anlangt, so kann ich ihn nur etwa damit entschuldigen, daß die Männer, die gegenwärtig die juridischen Lehrstühle einnehmen, einen tiefen, traurigen Eindruck von den Verirrungen jüngst vergangener Dezennien empfangen haben[1]). So soll ein persönlicher Vorwurf sie nicht treffen. Tatsächlich aber waren jene Ratschläge ganz ebenso weise, wie wenn eine medizinische Fakultät aus ihrem obligaten Studienplan die Zoologie und die Physik und Chemie zu streichen beantragen wollte.

Wenn Leibniz in seiner Vita a se ipso lineata von sich erzählt: „ich gewahrte, daß mir aus meinen vorausgegangenen Studien der Geschichte und Philosophie eine große Erleichterung zur Erlernung der Rechtswissenschaft erwuchs"; und wenn er in seinem Specimen difficultatis in jure, die Vorurteile der zeitgenössischen Juristen beklagend, ausruft: „o daß doch die Rechtsbeflissenen von ihrer Verachtung der Philosophie zurückkämen und einsähen, daß ohne Philosophie die meisten Fragen ihres Jus ein Labyrinth ohne Ausgang

sind": was würde er, wenn er heute auferstände, zu diesen rückläufigen Reformbewegungen sagen?

2. Der würdige Obmann der Gesellschaft, der einen so frischen, freien Sinn für die wahren wissenschaftlichen Bedürfnisse seines Standes sich gewahrt hat, äußerte mir auch über das zu wählende Thema seine besonderen Wünsche. Die Frage nach dem Bestand eines natürlichen Rechtes, sagte er, sei ein Gegenstand, der in dem Kreise der Juristischen Gesellschaft eines vorzüglichen Interesses sich erfreue, und er selbst sei begierig zu sehen, in welcher Weise ich zu den Ansichten, die Ihering vor einigen Jahren hier ausgesprochen[2]), Stellung nehmen werde.

Gerne willigte ich ein, und habe darum als Thema meines Vortrags die natürliche Sanktion für recht und sittlich bezeichnet, indem ich dadurch zugleich andeuten wollte, in welchem Sinne allein ich an ein natürliches Recht glaube.

3. Denn eine zweifache Bedeutung kann hier mit dem Worte „natürlich" verknüpft werden:

1. kann es soviel sagen wie „naturgegeben", „angeboren", im Gegensatze zu dem, was erst durch Ableitung oder Erfahrung in geschichtlicher Entwicklung erworben wird;
2. kann es, im Gegensatze zum willkürlich, durch positiven Machtspruch Bestimmten, die Regel bedeuten, welche an und für sich und ihrer Natur nach als richtig und bindend erkennbar ist.

Ihering hat in dem einen und andern Sinn das natürliche Recht verworfen[3]). Ich meinerseits stimme mit ebenso kräftiger Überzeugung in dem einen Punkt ihm bei, als ich in dem andern ihm widerspreche.

4. Ich bin vollkommen mit Ihering einig, wenn er nach dem Vorgange von John Locke alle angeborenen Moralprinzipien leugnet.

Noch mehr, mit ihm glaube ich weder an das barocke jus naturae, i. e. quod natura ipsa omnia animalia docuit, noch an das jus gentium, an ein Recht, welches durch die allgemeine Übereinstimmung der Völker als natürliches Vernunftrecht gekennzeichnet ist, wie die römischen Rechtslehrer es faßten.

Man braucht in die Zoologie und Physiologie nicht eben gerade tief hineingeblickt zu haben, um die tierische Lebewelt nicht mehr bei der Aufstellung sittlicher Normen als Kriterium zu benützen, wenn man auch nicht gerade mit Rokitansky soweit gehen wird, das Protoplasma mit seinem aggressiven Charakter für ein ungerechtes und böses Prinzip zu erklären.

Was aber jenen gemeinsamen Rechtskodex aller Völker anlangt, so war der Glaube daran ein Wahn, der in der antiken Welt sich halten mochte; die moderne Zeit, die bei erweitertem ethnographischen Horizont die barbarischen Sitten zum Vergleich heranzieht, kann dagegen in jenen Satzungen nicht mehr ein Produkt der Natur, sondern nur noch ein den vorgeschritteneren Völkern gemeinsames Kulturprodukt erkennen.

In allen dem bin ich also mit Ihering einverstanden; und ich stimme ihm auch wesentlich bei, wenn er behauptet, es habe Zeiten ohne jeden Anflug von ethischer Erkenntnis und ethischem Gefühl gegeben; jedenfalls war damals nichts der Art ein Gemeingut.

Ja ich erkenne unbedenklich an, daß dieser Zustand auch dann noch fortdauerte, als größere Gesellschaften mit staatlicher Ordnung sich gebildet hatten. Wenn Ihering zu diesem Behufe auf die griechische Mythologie und ihre Götter und Göttinnen ohne jedes moralische Denken und Fühlen hinweist, indem er meint, aus dem Leben der Götter könne man auf das Leben der Menschen in der Zeit der Mythenbildung schließen[4]), so bedient er sich eines Beweismittels, das schon Aristoteles in seiner Politik in ähnlicher Weise verwertete[5]). Also auch dies müssen wir ihm zugeben, und werden darum auch nicht mehr leugnen, daß die ersten politischen Satzungen mit unterstützender Strafgewalt ohne jeden Einfluß eines ethischen Rechtsgefühls festgestellt worden sind. Es gibt also keine natürlichen sittlichen Vorschriften und Rechtssätze in dem Sinne, daß sie uns mit der Natur selbst gegeben, daß sie uns angeboren wären; in dieser Hinsicht haben Iherings Ansichten unsern vollen Beifall.

5. Aber nun tritt die andere, viel wichtigere Frage an uns heran: gibt es eine unabhängig von aller kirchlichen

und politischen und überhaupt von aller sozialen Autorität durch die Natur selbst gelehrte sittliche Wahrheit? gibt es ein natürliches Sittengesetz in dem Sinne, daß es, seiner Natur nach allgemeingültig und unumstößlich, für die Menschen aller Orte und aller Zeiten, ja für alle Arten denkender und fühlender Wesen Geltung hat, und fällt seine Erkenntnis in das Bereich unserer psychischen Fähigkeiten? — Hier sind wir an der Stelle, wo ich mich mit Ihering veruneinige. Dem „Nein", das er auch hier spricht, setze ich ein entschiedenes „Ja" entgegen. Und wer von uns hier im Rechte sei, das wird hoffentlich unsere heutige Untersuchung über die natürliche Sanktion für sittlich und recht ins klare setzen.

Jedenfalls ist mit der Entscheidung der vorigen Frage, wie auch immer Ihering selbst das Gegenteil zu glauben scheint[6]), dieser in gar keiner Weise präjudiziert. Es gibt angeborene Vorurteile; diese sind natürlich im ersten Sinne: aber es fehlt ihnen die natürliche Sanktion; sie haben, wahr oder falsch, zunächst keine Gültigkeit. Es gibt andererseits viele Sätze, die, auf natürlichem Wege erkannt, als unumstößlich feststehen, allgemeingültig für alle denkenden Wesen, die aber, wie z. B. schon der pythagoreische Lehrsatz, nichts weniger als angeboren sind, sonst hätte nicht der beglückte erste Entdecker dem Gotte seine Hekatombe geopfert.

6. In dem Gesagten habe ich klar genug zu erkennen gegeben, wie ich, wenn ich von natürlicher Sanktion spreche, den Begriff der Sanktion fasse. Dennoch wird es gut sein, noch einen Augenblick zu verweilen, um eine andere, ungenügende Fassung auszuschließen.

„Sanktion" heißt „Festigung". Ein Gesetz kann nun in einem doppelten Sinn gefestigt werden:

1. indem es als solches festgestellt wird, wie wenn die Bestätigung eines Gesetzentwurfs durch die höchste legislative Autorität ihm Gültigkeit verleiht;
2. indem es durch Beifügung von Straf-, vielleicht auch Lohnbestimmungen wirksamer gemacht wird.

In dem letzteren Sinn hat man in der antiken Zeit von Sanktion gesprochen, wie z. B. Cicero[7]) von den

leges Porciae sagt: „neque quicquam praeter sanctionem attulerunt novi", oder Ulpian[8]): „interdum in sanctionibus adjicitur, ut, qui ibi aliquid commisit, capite puniatur". In dem ersteren ist bekanntlich in der modernen Zeit das Wort üblicher; man nennt ein Gesetz „sanktioniert", wenn es durch die allerhöchste Bestätigung Gültigkeit erlangt hat.

Offenbar setzt die Sanktion im zweiten Sinn die im ersten Sinne voraus, und diese ist das Wesentlichere; denn ohne sie wäre das Gesetz gar nicht wahrhaft Gesetz. Und eine solche natürliche Sanktion wird darum auch vor allem Bedürfnis sein, wenn überhaupt etwas von Natur als recht oder sittlich gelten soll[9]).

7. Vergleicht man nun damit, was die Philosophen über die natürliche Sanktion des Sittlichen gesagt haben, so bemerkt man leicht, wie sie oft das Wesentlichste übersahen.

8. Manche meinen, sie hätten für eine gewisse Verhaltungsweise eine natürliche Sanktion gefunden, wenn sie nachwiesen, daß ein gewisser Drang des Gefühls, so zu verfahren, sich in dem Menschen zu entwickeln pflege; wie z. B., da jeder andern diene, um Gegendienste zu empfangen, zuletzt sich eine Gewohnheit herausbilde, solche Dienste zu leisten, auch wo an gar keine Vergeltung gedacht werden könne[10]). Das wäre dann die Sanktionierung der Nächstenliebe.

Aber diese Behauptung ist gänzlich verfehlt. Ein solcher Drang wäre wohl eine Kraft, die wirkt, doch nimmermehr eine Sanktion, die gültig macht. Auch die lasterhafte Neigung entwickelt sich nach denselben Gesetzen der Gewohnheit und übt als Drang oft die unbeschränkteste Herrschaft aus. Der Drang des Geizigen, der ihn für die Anhäufung von Reichtümern die größten Opfer bringen und die härtesten Grausamkeiten begehen läßt, ist gewiß keine Sanktion seines Verhaltens.

9. Auch Motive der Hoffnung und Furcht, daß ein gewisses Betragen, z. B. eine Berücksichtigung des allgemeinen Besten, uns anderen und Mächtigen angenehm oder unangenehm machen werde, hat man oft als Sanktion dafür bezeichnen wollen[11]). Aber es ist offenbar, daß die feigste Kriecherei, die servilste Spei-

chelleckerei dann auch einer natürlichen Sanktion sich rühmen könnten. Tatsächlich bewährt sich die Tugend am meisten da, wo weder Einschüchterungen noch Verheißungen sie von dem rechten Wege ablenken.

10. Manche sprechen von einer Erziehung, welche der Mensch, der ja zu den Lebewesen gehört, die in Gesellschaft zu leben pflegen, durch die, mit welchen er umgehe, empfange. Wiederum und wiederum wird eine Forderung, ein Gebot: du sollst! an ihn gerichtet. Es liegt in der Natur der Sache, daß gewisse Handlungen ganz besonders oft und allgemein von ihm gefordert werden. Und da bildet sich denn eine Assoziation zwischen der Handlungsweise und dem Gedanken: „du sollst!" Dabei mag es sein, daß er sich als die gebietende Macht die Gesellschaft, in welcher er lebt, oder auch unbestimmter etwas Höheres als die eigene, einzelne menschliche Person, also, man könnte sagen, etwas in gewisser Weise Übermenschliches denkt. Dieses für ihn daran geknüpfte Soll wäre nun die Sanktion des Gewissens[12]).

Es läge also hier die natürliche Sanktion in der auf natürlichem Wege sich entwickelnden Überzeugung von dem Gebot eines mächtigeren Willens.

Aber es ist offenbar, daß in einer solchen Überzeugung von dem Gebot eines Mächtigeren noch nichts gegeben ist, was den Namen der Sanktion verdient. Sie hat auch derjenige, welcher sich in den Händen eines Tyrannen oder einer Räuberbande weiß. Mag er Folge leisten, mag er Trotz bieten: ihr Gebot ist nicht, was der geforderten Handlung eine Sanktion, ähnlich der des Gewissens, erteilte. Auch wenn er gehorcht, gehorcht er aus Furcht, nicht weil er das Gebot als zu Recht bestehend betrachtete.

Nein, der Gedanke, es sei von jemand geboten, kann die natürliche Sanktion nicht sein. Bei jedem Gebot eines fremden Willens erhebt sich die Frage: ist es berechtigt oder unberechtigt? Und die Frage richtet sich dann nicht auf ein anderes, vielleicht von noch größerer Macht unterstütztes Gebot. Denn dann würde sie wiederkehren, und wir würden von dem Gebot zu einem Ge-

bot, dem Gebot zu folgen, und dann zu einem dritten Gebote gelangen, welches dem Gebot, dem Gebote zu folgen, zu gehorchen geböte, und so fort ins unendliche[13]).

Also, wie der Drang eines Gefühls und die Furcht und Hoffnung auf Vergeltung, so kann auch der Gedanke an ein Willensgebot unmöglich die natürliche Sanktion für recht und sittlich sein.

11. Doch es gibt Gebote auch noch in einem wesentlich andern Sinne; Gebote in der Bedeutung, in welcher man von Geboten der Logik spricht für unser Urteilen und Schließen. Nicht von dem Willen der Logik (die offenbar keinen Willen hat) noch von dem Willen der Logiker (denen wir in gar keiner Weise Treue geschworen haben) ist dabei die Rede. Die Gebote der Logik sind natürlich gültige Regeln des Urteilens, d. h. man hat sich darum an sie zu binden, weil das diesen Regeln gemäße Urteilen sicher, das von diesen Regeln abweichende Urteilen dem Irrtum zugänglich ist; es handelt sich also um einen natürlichen Vorzug des regelgemäßen vor dem regelwidrigen Denkverfahren. Um einen solchen natürlichen Vorzug und eine darin gründende Regel, nicht aber um ein Gebot fremden Willens wird es sich also auch bei dem Sittlichen handeln müssen. Und das ist, was Kant, aber auch die Mehrzahl der großen Denker vor ihm energisch betont haben, was aber trotzdem noch immer von vielen — und leider auch gerade von Anhängern der empirischen Schule, der ich selbst angehöre — nicht recht verstanden oder gewürdigt wird.

12. Worin aber soll dieser eigentümliche Vorzug des Sittlichen, der ihm die natürliche Sanktion gibt, liegen? Manche dachten ihn sozusagen äußerlich; sie glaubten, es sei der Vorzug schöner Erscheinung. Die Griechen nannten das edle, tugendhafte Betragen *τὸ καλὸν*, das Schöne, und den vollkommenen Ehrenmann den *καλοκἀγαθός*; doch hat von den antiken Denkern keiner diesen ästhetischen Standpunkt maßgebend gemacht. Dagegen hat unter den Modernen in England David Hume[14]) von einem moralischen Schönheitssinn gesprochen, der über sittlich und unsittlich entscheide, und in jüngerer

Zeit, unter den Deutschen, Herbart[15]) die Ethik als einen Zweig der Ästhetik untergeordnet.

Ich will nun nicht leugnen, daß der Anblick der Tugend eine erfreulichere Erscheinung als die der sittlichen Verkehrtheit ist. Aber unmöglich kann ich zugeben, daß hierin der einzige und wesentliche Vorzug des sittlichen Verhaltens bestehe. Es wird vielmehr ein innerer Vorzug sein, der das sittliche Wollen vor dem unsittlichen auszeichnet, ähnlich wie es ein innerer Vorzug ist, der das wahre und einsichtige Urteilen und Schließen von den Vorurteilen und Fehlschlüssen unterscheidet. Auch hier läßt sich nicht leugnen, daß ein Vorurteil, ein Fehlschluß etwas Unschönes, ja oft etwas lächerlich Beschränktes an sich haben, was den von der Minerva so schlecht Begünstigten in unvorteilhaftester Positur vor uns erscheinen läßt: aber wer möchte darum die logischen Regeln unter die ästhetischen zählen und die Logik zu einem Zweig der Ästhetik machen[16])? Nein, der eigentliche logische Vorzug ist kein Vorzug ästhetischer Erscheinung, sondern eine gewisse innere Richtigkeit, welche dann einen gewissen Vorzug der Erscheinung mit sich führt. Und so wird es denn auch eine gewisse innere Richtigkeit sein, welche den wesentlichen Vorzug gewisser Akte des Willens vor andern und entgegengesetzten und den Vorzug des Sittlichen vor dem Unsittlichen ausmacht.

Der Glaube an diesen Vorzug ist ein ethisches Motiv; die Erkenntnis dieses Vorzugs das richtige ethische Motiv, die Sanktion, welche dem ethischen Gesetze Bestand und Gültigkeit verleiht.

13. Aber wie sollen wir fähig sein zu solcher Erkenntnis zu gelangen?

Hier liegt die Schwierigkeit, um deren Lösung man sich lange Zeit vergeblich bemühte. Noch Kant schien es, als ob keiner vor ihm das wahre Ende des Fadens gefunden habe, um von ihm aus den Knäuel zu entwirren. Sein kategorischer Imperativ sollte es sein. Aber er war vielmehr wie das Schwert, das Alexander zückte, um den gordischen Knoten zu durchhauen. Mit einer solchen offenbaren Fiktion läßt sich die Sache nicht richten[17]).

14. Um uns den Einblick in den wahren Ursprung ethischer Erkenntnis zu eröffnen, wird es nötig sein etwas von den Resultaten neuerer Forschung auf dem Gebiete der deskriptiven Psychologie Kenntnis zu nehmen. Die Beschränktheit der Zeit nötigt mich, mich sehr kurz zu fassen, und ich habe Grund zu fürchten, es werde unter ihrer Knappheit die Vollkommenheit der Darstellung leiden. Dennoch muß ich gerade hier Ihre besondere Aufmerksamkeit erbitten, damit nicht das Wesentlichste dem Verständnis verloren gehe.

15. Als Subjekt des Sittlichen und Unsittlichen bezeichnet man den Willen. Was wir wollen, ist vielfach ein Mittel zu einem Zweck. Dann wollen wir, und gewissermaßen noch mehr, diesen Zweck. Der Zweck mag selbst oft Mittel zu einem ferneren Zwecke sein; ja bei einem weitschauenden Plane erscheint oft eine ganze Reihe von Zwecken, immer einer dem andern als Mittel zu- und untergeordnet. Immerhin wird ein Zweck da sein, der vor allem und um seiner selbst willen begehrt wird; ohne diesen eigentlichsten und letzten Zweck fehlte alle Triebkraft; wir hätten die Absurdität eines Zielens ohne Ziel.

16. Die Mittel, die wir ergreifen, um zu einem Zwecke zu gelangen, können verschieden und können bald die richtigen, bald unrichtige Mittel sein. Richtig werden sie dann sein, wenn sie wirklich zu dem Zwecke zu führen geeignet sind.

Aber auch die Zwecke, und zwar die eigentlichsten und letzten Zwecke, können verschieden sein. Es ist ein Irrtum, der besonders im achtzehnten Jahrhundert auftauchte — heutzutage ist man davon mehr und mehr zurückgekommen —, daß jeder dasselbe, nämlich seine eigene höchstmögliche Lust anstrebe[18]). Wer glauben kann, der Märtyrer für seine Überzeugung, der sich mit vollem Bewußtsein den entsetzlichsten Todesqualen aussetzt, — und es gab auch solche, die nicht auf jenseitige Vergeltung hofften — sei dabei nur von der Begier nach möglichst großer Lust getrieben: der hat eine höchst mangelhafte Vorstellung von den Tatsachen; sonst fürwahr müßte er jeden Maßstab für die Intensität von Lust und Schmerz verloren haben.

Also das steht fest: auch die letzten Zwecke sind verschieden; auch zwischen ihnen schwebt die Wahl; und sie ist — da der letzte Zweck ein für alles maßgebendes Prinzip ist — die wichtigste unter allen. Was soll ich erstreben? Welcher Zweck ist richtig, welcher unrichtig? Das ist darum, wie schon Aristoteles hervorhebt, die eigentlichste und hauptsächlichste Frage der Ethik[19]).

17. Welcher Zweck ist richtig? Für welchen soll sich unsere Wahl entscheiden?

Wo der Zweck feststeht und es sich nur um die Wahl von Mitteln handelt, werden wir sagen: wähle Mittel, die wirklich zu dem Zwecke führen! Wo es sich um die Wahl von Zwecken handelt, werden wir sagen: wähle einen Zweck, der vernünftigerweise für wirklich erreichbar zu halten ist. Aber diese Antwort genügt nicht; manches Erreichbare ist vielmehr zu fliehen als zu erstreben: wähle das Beste unter dem Erreichbaren! Das wird also allein die entsprechende Antwort sein[20]).

Aber sie ist dunkel; was heißt das „das beste"? Was nennen wir überhaupt „gut"? Und wie gewinnen wir die Erkenntnis, daß etwas gut und besser ist als ein anderes?

18. Um diese Fragen in befriedigender Weise zu beantworten, müssen wir vor allem den Ursprung des Begriffs des Guten aufsuchen, der, wie der Ursprung aller unserer Begriffe, in gewissen konkret anschaulichen Vorstellungen liegt[21]).

Wir haben anschauliche Vorstellungen p h y s i s c h e n Inhalts; sie zeigen uns sinnliche Qualitäten, in eigentümlicher Weise räumlich bestimmt. Aus diesem Gebiet stammen die Begriffe der Farbe, des Schalles, des Raumes und viele andere. Der Begriff des Guten aber hat nicht hier seine Quelle. Es ist leicht zu erkennen, daß er, wie der des Wahren, der ihm als verwandt mit Recht zur Seite gestellt wird, den anschaulichen Vorstellungen p s y c h i s c h e n Inhalts entnommen ist[22]).

19. Der gemeinsame Charakterzug alles Psychischen besteht in dem, was man häufig mit einem leider sehr mißverständlichen Ausdruck Bewußtsein genannt hat,

d. h. in einem subjektischen Verhalten, in einer, wie man sie bezeichnete, intentionalen Beziehung zu etwas, was vielleicht nicht wirklich, aber doch innerlich gegenständlich gegeben ist[23]). Kein Hören ohne Gehörtes, kein Glauben ohne Geglaubtes, kein Hoffen ohne Gehofftes, kein Streben ohne Erstrebtes, keine Freude ohne etwas, worüber man sich freut, und so im übrigen.

20. Wie bei den Anschauungen mit physischem Vorstellungsinhalt die sinnlichen Qualitäten, so zeigen bei denen mit psychischem Inhalt die intentionalen Beziehungen mannigfaltige Unterschiede. Und wie dort nach den tiefgreifendsten Unterschieden der sinnlichen Qualitäten (die Helmholtz Unterschiede der Modalität genannt hat) die Zahl der Sinne, so wird hier nach den tiefgreifendsten Unterschieden der intentionalen Beziehung die Zahl der Grundklassen der psychischen Phänomene festgestellt[24]).

Danach gibt es drei Grundklassen. Descartes in seinen Meditationen[25]) hat sie zuerst richtig und vollständig aufgeführt; aber auf seine Bemerkungen wurde nicht genügend geachtet, und sie waren bald ganz in Vergessenheit geraten, bis in neuester Zeit die Tatsache unabhängig von ihm wieder entdeckt wurde. Sie darf wohl heutzutage als hinreichend gesichert gelten[26]).

Die erste Grundklasse ist die der Vorstellungen im weitesten Sinne des Wortes (Descartes' ideae). Sie umfaßt die konkret anschaulichen Vorstellungen, wie sie uns z. B. die Sinne bieten, ebenso wie die unanschaulichsten Begriffe.

Die zweite Grundklasse ist die der Urteile (Descartes' judicia). Diese hatte man vor Descartes mit den Vorstellungen in einer Grundklasse geeinigt gedacht; ja nach ihm verfiel man zum andern Male in diesen Fehler. Man meinte nämlich, das Urteil bestehe wesentlich in einem Zusammensetzen oder Beziehen von Vorstellungen aufeinander. Das war eine gröbliche Verkennung seiner wahren Natur. Man mag Vorstellungen zusammensetzen und aufeinander beziehen wie man will, wie wenn man sagt ein grüner Baum, ein goldener Berg, ein Vater von 100 Kindern, ein Freund der

Wissenschaft: solange und sofern man nichts weiteres tut, fällt man kein Urteil. Auch ist es zwar richtig, daß dem Urteilen sowie auch dem Begehren immer ein Vorstellen zugrunde liegt; nicht aber, daß man dabei immer mehrere Vorstellungen wie Subjekt und Prädikat aufeinander beziehe. Solches geschieht wohl, wenn ich sage: Gott ist gerecht; nicht aber, wenn ich sage: es gibt einen Gott.

Was unterscheidet also die Fälle, wo ich nicht bloß vorstelle, sondern auch urteile? — Es kommt hier zu dem Vorstellen eine zweite intentionale Beziehung zum vorgestellten Gegenstande hinzu, die des Anerkennens oder Verwerfens. Wer Gott nennt, gibt der Vorstellung Gottes, wer sagt: es gibt einen Gott, dem Glauben an ihn Ausdruck.

Ich darf nicht länger hier verweilen und kann nur versichern, daß, wenn irgend etwas, dieser Punkt heute jeden Zweifel ausschließt. Von sprachlicher Seite hat Miklosich die Resultate der psychologischen Analyse bestätigt[27]).

Die dritte Grundklasse ist die der Gemütsbewegungen im weitesten Sinn des Wortes, von dem einfachsten Angemutet- oder Abgestoßenwerden beim bloßen Gedanken bis zu der in Überzeugungen gründenden Freude und Traurigkeit und den verwickeltsten Phänomenen der Wahl von Zweck und Mitteln. Aristoteles schon hatte alles das als ὄρεξις zusammengefaßt. Descartes sagte, die Klasse begreife in sich die voluntates sive affectus. Wenn in der zweiten Grundklasse die intentionale Beziehung ein Anerkennen oder Verwerfen war, so ist sie in der dritten ein Lieben oder Hassen oder (wie man sich ebenso richtig ausdrücken könnte) ein Gefallen oder Mißfallen. Ein Lieben, ein Gefallen, ein Hassen, ein Mißfallen haben wir in dem einfachsten Angemutet- und Abgestoßenwerden, in der siegreichen Freude und verzweifelnden Traurigkeit, in der Hoffnung und Furcht und ebenso in jeder Betätigung des Willens vor uns. „Plait-il?“ fragt der Franzose; „es hat Gott gefallen“ liest man auf den Todesanzeigen; und das „Placet“, das man bestätigend unterschreibt, ist der sprachliche Ausdruck des entscheidenden Willensdekretes[28]).

21. Wenn wir die Phänomene der drei Klassen miteinander vergleichen, so finden wir, daß die beiden letzten eine Analogie zeigen, die bei der ersten fehlt. Wir haben einen Gegensatz der intentionalen Beziehung; beim Urteil Anerkennen oder Verwerfen; bei der Gemütstätigkeit Lieben oder Hassen, Gefallen oder Mißfallen. Beim Vorstellen findet sich nichts Ähnliches. Ich kann wohl Entgegengesetztes vorstellen, wie z. B. Schwarz und Weiß; ich kann aber nicht dasselbe Schwarz in entgegengesetzter Weise vorstellen, wie ich es in entgegengesetzter Weise beurteile, je nachdem ich daran glaube oder es leugne; und mit dem Gemüt mich entgegengesetzt zu ihm verhalte, je nachdem es mir gefällt oder mißfällt.

22. Hieran knüpft sich eine wichtige Folgerung. Von den Tätigkeiten der ersten Klasse kann man keine richtig oder unrichtig nennen. Dagegen wird bei der zweiten Klasse in einem jeden Fall von den zwei entgegengesetzten Beziehungsweisen des Anerkennens und Verwerfens die eine richtig, die andere unrichtig sein, wie von alther die Logik geltend macht. Und Ähnliches gilt dann natürlich auch bei der dritten Klasse. Von den zwei entgegengesetzten Verhaltungsweisen des Liebens und Hassens, Gefallens und Mißfallens ist in jedem Falle eine, aber nur eine, richtig, die andere unrichtig[29]).

23. Hier sind wir nun an der Stelle, wo die gesuchten Begriffe des Guten und Schlechten, ebenso wie die des Wahren und Falschen, ihren Ursprung nehmen. Wir nennen etwas wahr, wenn die darauf bezügliche Anerkennung richtig ist[30]). Wir nennen etwas gut, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist. Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte, ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes.

24. Dieses scheidet sich dann, da alles, was gefällt, entweder um seiner selbst oder um eines andern willen gefällt, was dadurch bewirkt oder erhalten oder wahrscheinlich gemacht wird, in das primär Gute und in das sekundär Gute, d. h. in das, was gut ist in sich selbst, und in das, was gut ist um eines andern willen, wie dies insbesondere beim Nützlichen der Fall ist.

Das in sich Gute ist das Gute im engeren Sinn. Es allein kann dem Wahren an die Seite gestellt werden. Denn alles, was wahr ist, ist wahr in sich, wenn es auch mittelbar erkannt wird. Wenn wir im folgenden von „gut" sprechen, so haben wir, wenn wir nicht ausdrücklich das Gegenteil bemerken, immer ein in sich selbst Gutes im Auge.

So wäre der Begriff des Guten geklärt[31]).

25. Aber nun die noch wichtigere Frage: wie erkennen wir, daß etwas gut ist? Sollen wir sagen: was immer geliebt wird und geliebt werden kann, ist liebwert und gut? Offenbar wäre dies nicht richtig; und es ist schier unbegreiflich, wie manche trotzdem in solchen Irrtum verfallen sind. Der eine liebt, was der andere haßt; und nach einem bekannten psychologischen Gesetz, an welches wir heute schon einmal rührten, geschieht es oft, daß einer, was er zunächst nur als Mittel zu anderem begehrt hat, aus Gewohnheit schließlich um seiner selbst willen begehrt; wie denn der Geizhals dazu kommt, in sinnloser Weise Reichtümer anzuhäufen und sich selbst dafür zu opfern. Also das wirkliche Vorkommen der Liebe bezeugt keineswegs ohne weiteres die Liebwürdigkeit, wie ja auch das wirkliche Anerkennen keineswegs ohne weiteres die Wahrheit beweist.

Ja man möchte sagen, jenes sei noch sichtlicher; da es kaum vorkommt, daß einer, der etwas anerkennt, es zugleich selbst für falsch hält, während es nicht selten geschieht, daß einer sich, während er etwas liebt, selber sagt, daß es solche Liebe nicht verdiene.

„Scio meliora proboque,
Deteriora sequor."

Wie also sollen wir erkennen, daß etwas gut ist?

26. Die Sache scheint rätselhaft, aber das Rätsel findet eine sehr einfache Lösung.

Blicken wir, um die Antwort vorzubereiten, noch einmal vom Guten auf das Wahre hinüber!

Nicht alles, was wir anerkennen, ist darum wahr. Wir urteilen vielfach ganz blind. Manche Vorurteile, die wir sozusagen mit der Muttermilch eingesogen, stehen uns wie unleugbare Prinzipien fest. Zu andern eben so blin-

den Urteilen haben alle Menschen von Natur eine Art instinktiven Drang, wie sie z. B. blindlings der sogenannten äußeren Wahrnehmung und dem frischen Gedächtnis vertrauen. Was so anerkannt wird, mag oft wahr sein; es könnte aber zunächst auch ebensogut falsch sein, denn das anerkennende Urteil ist durch nichts als richtig charakterisiert.

Dies ist dagegen bei gewissen anderen Urteilen, die man im Unterschied von jenen blinden „einleuchtende", „evidente" Urteile genannt hat, der Fall, wie beim Satze des Widerspruchs und bei jeder sogenannten inneren Wahrnehmung, die mir sagt, daß ich jetzt Schall- und Farbenempfindungen habe und das und das denke und will.

Worin besteht nun der wesentliche Unterschied zwischen jener niederen und dieser höheren Urteilsweise? ist es ein Unterschied des Überzeugungsgrades oder etwas anderes? Ein Unterschied des Überzeugungsgrades ist es nicht; die instinktiven und blind-gewohnheitsmäßigen Annahmen sind oft nicht im allermindesten vom Zweifel angekränkelt, und manche wird man sogar dann nicht los, wenn man schon ihre logische Unberechtigung einsieht. Aber sie werden in dunklem Drang gefällt; sie haben nichts von der Klarheit, welche der höheren Urteilsweise eigen ist. Wirft man die Frage auf: warum glaubst du denn das eigentlich?, so wird ein vernünftiger Grund vermißt. Würde man dieselbe Frage bei einem unmittelbar evidenten Urteil aufwerfen, so wäre wohl auch hier keine Begründung zu geben; aber die Frage würde angesichts der Klarheit des Urteils gar nicht mehr am Platze, ja geradezu lächerlich erscheinen. Jeder erfährt den Unterschied zwischen der einen und anderen Urteilsweise in sich; in dem Hinweis auf diese Erfahrung muß, wie bei jedem Begriff, die letzte Verdeutlichung bestehen.

27. Das alles ist der Hauptsache nach allgemein bekannt[32]) und wird nur von wenigen und nicht ohne große Inkonsequenz bestritten. Viel weniger hat man die Tatsache eines analogen Unterschieds zwischen höherer und niederer Tätigkeit auf dem Gebiete des Gemütes, des Gefallens und Mißfallens, beachtet.

Unser Gefallen und Mißfallen sind oft, ganz ähnlich wie die blinden Urteile, nur instinktive oder gewohnheitsmäßige Triebe. So ist es bei der Lust des Geizigen an der Anhäufung des Geldes; so bei der mächtigen Lust und Unlust, welche sich den Menschen wie den Tieren an das Erscheinen gewisser sinnlicher Qualitäten in der Empfindung knüpfen[33]; und dabei verhalten — wie es namentlich bei Geschmäcken auffällig ist — verschiedene Spezies und auch Individuen sich oft in entgegengesetzter Weise.

Viele Philosophen, und darunter sehr bedeutende Denker, haben diese Weise des Gefallens, welche nur den niedrigeren Erscheinungen der Klasse eigen ist, allein beachtet und haben es ganz übersehen, daß es auch ein Gefallen und Mißfallen höherer Art gibt. David Hume z. B. zeigt sozusagen in jedem Worte, daß er gar keine Ahnung von der Existenz dieser höheren Klasse hat[34]. Ja wie allgemein ein solches Übersehen stattfand, das zeigt sich darin, daß die Sprache keinen gebräuchlichen Namen für sie bietet[35]. Das Faktum steht nichtsdestoweniger fest; erläutern wir es kurz durch ein paar Beispiele!

Wir haben, sagten wir eben, von Natur ein Gefallen an gewissen Geschmäcken und einen Widerwillen gegen andere; beides rein instinktiv. Wir haben aber auch von Natur ein Gefallen an klarer Einsicht und ein Mißfallen an Irrtum und Unwissenheit. „Alle Menschen", sagt Aristoteles in den schönen Eingangsworten zu seiner Metaphysik[36], „begehren von Natur nach dem Wissen". Dies Begehren ist ein Beispiel, das uns dient. Es ist ein Gefallen von jener höheren Form, die das Analogon ist von der Evidenz auf dem Gebiete des Urteils. In unserer Spezies ist es allgemein; würde es aber eine andere Spezies geben, welche, wie sie in bezug auf Empfindungen anders als wir bevorzugt, im Gegensatze zu uns den Irrtum als solchen liebte und die Einsicht haßte: so würden wir gewiß nicht so wie dort sagen: das ist Geschmackssache, „de gustibus non est disputandum"; nein, wir würden hier mit Entschiedenheit erklären, solches Lieben und Hassen sei grundverkehrt, die Spezies hasse, was unzweifelhaft gut, und liebe, was unzweifel-

haft schlecht sei in sich selbst. — Warum hier so und anders dort, wo der Drang gleich mächtig ist? — Sehr einfach! Dort war der Drang ein instinktiver Trieb; hier ist das natürliche Gefallen eine höhere als richtig charakterisierte Liebe. Wir bemerken also, indem wir sie in uns finden, daß ihr Objekt nicht bloß geliebt und liebbar und seine Privation und sein Gegensatz gehaßt und haßbar sind, sondern auch, daß das eine liebenswert, das andere hassenswert, also das eine gut, das andere schlecht ist.

Ein anderes Beispiel! Wir geben, wie der Einsicht vor dem Irrtum, so, allgemein gesprochen, der Freude (wenn es nicht gerade eine Freude am Schlechten ist) vor der Traurigkeit den Vorzug. Wenn es Wesen gäbe, welche hier umgekehrt bevorzugten, so würden wir dies, und mit Recht, als ein verkehrtes Verhalten bezeichnen. Es sind eben auch hier unsere Liebe und unser Haß als richtig charakterisiert.

Einen dritten Fall bietet die richtige und als richtig charakterisierte Gemütstätigkeit selbst. Wie die Richtigkeit und Evidenz des Urteils, so zählt darum auch die Richtigkeit und der höhere Charakter der Gemütstätigkeit selbst zu dem Guten, während die Liebe zum Schlechten selber schlecht ist[37]).

Und um auch in bezug auf das Gebiet des Vorstellens die entsprechenden Erfahrungen nicht unberührt zu lassen, so zeigt sich hier auf dieselbe Weise, daß jedes Vorstellen in sich selbst etwas Gutes ist und daß mit jeder Erweiterung des Vorstellungslebens — von allem, was sich von Gutem oder Schlechtem daran knüpfen mag, abgesehen — das Gute in uns vermehrt wird[38]).

Hier also und aus solchen Erfahrungen einer als richtig charakterisierten Liebe entspringt uns die Erkenntnis, daß etwas wahrhaft und unzweifelhaft gut ist, in dem ganzen Umfange, in dem wir einer solchen fähig sind[39]).

Denn das allerdings dürfen wir uns nicht verhehlen: wir haben keine Gewähr dafür, daß wir von allem, was gut ist, mit einer als richtig charakterisierten Liebe angemutet werden. Wo immer dies nicht der Fall ist, ver-

sagt unser Kriterium, und das Gute ist für unsere Erkenntnis und praktische Berücksichtigung soviel wie nicht vorhanden[40]).

28. Aber nicht eines, vieles ist, was wir so als gut erkennen. Und daher bleiben die Fragen: welches ist unter dem Guten und insbesondere unter dem erreichbaren Guten das Bessere? und welches das höchste praktische Gut, damit es als Zweck maßgebend werde für unser Handeln?

29. Fragen wir also zunächst: wann ist etwas besser als etwas anderes und wird als besser von uns erkannt? und was heißt das überhaupt: das „Bessere“?

Die Antwort ist offenbar vorbereitet; doch nicht so, daß nicht ein naheliegender Irrtum auszuschließen bliebe. Wenn „gut“ das ist, was wert ist, um seiner selbst willen geliebt zu werden, so scheint „besser“ das, was wert ist, mit größerer Liebe geliebt zu werden. Aber ist dem wirklich so? — Was soll das sagen: „mit größerer Liebe“? — Räumliche Größe? daran denkt man wohl nicht; nach Schuhen und Zollen wird man ein Gefallen und Mißfallen nicht leicht messen wollen. Die Intensität des Gefallens, wird einer vielleicht sagen, die nenne ich die Größe der Liebe. Danach würde also das Bessere das sein, was mit intensiverem Gefallen gefallen soll. Aber das wäre eine Bestimmung, in welcher, näher besehen, die größten Ungereimtheiten beschlossen lägen. Danach wäre in jedem einzelnen Falle, wo man sich über etwas freut, nur ein gewisses Maß der Freude gestattet; während ich doch meinen sollte, es könne unmöglich verwerflich sein, wenn man sich über etwas, was wirklich etwas Gutes ist, so sehr als möglich und, wie man zu sagen pflegt, von ganzem Herzen freue. Schon Descartes bemerkt, der Akt der Liebe (wenn überhaupt auf Gutes gerichtet) könne nie zu intensiv sein[28]). Er hat offenbar recht. Im anderen Falle, bei der Endlichkeit unserer psychischen Kraft, welche Behutsamkeit wäre nicht geboten! So oft man sich über etwas Gutes freuen wollte, müßte man immer ängstlich Umschau halten über alles, was es sonst noch Gutes gibt, damit man ja das Maß der Proportion zur Gesamtkraft in keiner Beziehung

verletze. Und wenn einer an einen Gott glaubt und unter ihm das unendliche Gut, das Ideal aller Ideale versteht, so müßte er, da er ihn, wenn auch von ganzer Seele und mit allen seinen Kräften, doch immer nur mit einem endlich intensiven Akte der Liebe lieben kann, alles andere Gute mit unendlich kleiner Intensität oder — da dies unmöglich ist — eigentlich gar nicht lieben.

Das alles ist offenbar absurd.

30. Und doch muß man sagen, das Bessere sei dasjenige, was mit Recht mehr geliebt werde, was mit Recht mehr gefalle; aber in ganz anderem Sinne. Das „mehr" bezieht sich nicht auf das Intensitätsverhältnis zweier Akte, sondern auf eine besondere Spezies von Phänomenen, die zur allgemeinen Klasse des Gefallens und Mißfallens gehört, nämlich auf die Phänomene des Vorziehens. Es sind dies beziehende Akte, die in ihrer Eigentümlichkeit jedem aus der Erfahrung bekannt sind. Auf dem Gebiete des Vorstellens gibt es nichts Analoges. Auf dem Gebiete des Urteils haben wir wohl neben den einfachen, subjektlosen Urteilen prädizierende Urteile und in ihnen beziehende Akte; aber diese Ähnlichkeit ist eine sehr unvollkommene. Das Ähnlichste, was hier vorkommt, ist wohl die Entscheidung über eine dialektisch vorgelegte Frage: ist das wahr oder falsch? wo dem einen vor dem anderen eine Art Vorzug gegeben wird. Doch immer nur wie einem Wahren vor einem Falschen, nie wie einem mehr vor einem minder Wahren. Was wahr ist, ist eben alles gleich wahr, was gut ist aber, nicht alles gleich gut, und das „Bessere" besagt nichts anderes als das gegenüber anderem Guten Vorzügliche, also das, was etwas Gutem um seiner selbst willen mit richtiger Bevorzugung vorgezogen wird. Ein etwas weiterer Sprachgebrauch gestattet es übrigens, auch das Gute gegenüber einem Schlechten oder schlechthin Indifferenten, ja ein Schlechtes gegenüber dem noch Schlechteren „besser" zu nennen. Es ist — sagen wir dann — zwar auch nicht gut, aber doch besser als jenes.

Das also in Kürze zur Erklärung des Begriffs des Besseren.

31. Und nun zur Frage: wie erkennen wir, daß etwas wirklich das Bessere sei?

Die einfache Erkenntnis als gut und schlecht vorausgesetzt, scheinen wir — die Analogie legt es nahe — diese Einsicht aus gewissen Akten des Vorziehens, die als richtig charakterisiert sind, zu schöpfen. Denn wie die einfache Betätigung des Gefallens, ist auch das Vorziehen teils niederer Art, d. h. triebartig, teils höherer Art und, analog dem evidenten Urteil, als richtig ausgezeichnet. [Doch sind die betreffenden Fälle so beschaffen, daß mancher, und vielleicht mit besserem Rechte, sagen möchte, daß hier analytische Urteile das Mittel des Fortschritts würden und daß die Bevorzugungen, statt Erfahrungsquelle der Vorzüglichkeit, vielmehr darum als richtig charakterisiert seien, weil sie die schon erkannte Vorzüglichkeit maßgebend werden ließen.][41])

Hierher gehört offenbar vor allem (1.) der Fall, wo wir etwas Gutes und als gut Erkanntes etwas Schlechtem und als schlecht Erkanntem vorziehen.

Dann aber (2.) ebenso der Fall, wo wir die Existenz eines als gut Erkannten seiner Nichtexistenz vorziehen oder die Nichtexistenz eines als schlecht Erkannten seiner Existenz vorziehen.

Dieser Fall begreift eine Reihe von wichtigen Fällen unter sich; so den Fall, wo wir ein Gutes rein für sich dem gleichen Guten mit Beimischung von Schlechtem, dagegen ein Schlechtes mit Beimischung von Gutem diesem selben Schlechten rein für sich vorziehen. Und weiter gehören darunter auch noch die Fälle, wo wir das ganze Gute einem Teil des Guten, dagegen einen Teil des Schlechten dem ganzen Schlechten vorziehen. Schon Aristoteles hebt es hervor, daß bei Gutem die Summe immer besser sei als der einzelne Summand. Ein solcher Fall von Summierung liegt auch vor bei längerer Dauer. Die gleiche Freude, welche eine Stunde währt, ist besser als die, welche im Augenblick erlischt. Wer dies, wie Epikur, wenn er uns über die Sterblichkeit der Seele trösten will, leugnet, den kann man leicht zu noch auffallenderen Ungereimtheiten führen. Auch die Pein einer Stunde würde ja dann nicht schlechter als die Pein eines Augenblicks sein. Und somit ergäbe sich aus beiden Sätzen zusammen, daß ein ganzes Leben voll Freude mit einem einzigen Augenblick der Pein einem ganzen Leben

voll Pein mit einem einzigen Augenblick der Freude nicht vorzuziehen wäre. Das aber ist etwas, wovon wie jede gesunde Vernunft, so insbesondere und ausdrücklich gerade auch Epikur das Gegenteil behauptet.

Ein dem vorigen innigst verwandter Fall ist (3.) der, wo ein Gutes einem anderen Guten vorgezogen wird, welches zwar nicht einen Teil von ihm bildet, aber einem seiner Teile in jeder Hinsicht gleich ist. Nicht bloß zu demselben, auch zu einem in jeder Hinsicht gleichen Guten ein Gutes fügend, bekommt man in der Summe ein Besseres. Analoges ergibt sich, wenn man zu einem gleichen Schlechten ein anderes Schlechtes hinzugefügt denkt. Also z. B. wenn einer ein schönes Gemälde einmal ganz, ein anderes Mal in ganz gleicher Weise nur einem Teile nach zu sehen bekommt, so ist das erste Sehen in sich genommen etwas Besseres. Oder wenn einer einmal etwas Gutes vorstellt, ein anderes Mal es nicht bloß (und zwar ganz ebenso vollkommen) vorstellt, sondern auch liebt, so ist diese Summe psychischer Akte etwas Besseres.

Zu diesem dritten Falle gehörig und im besonderen noch erwähnenswert sind auch die Fälle des Gradunterschiedes. Ist ein Gutes einem anderen, also z. B. eine Freude einer anderen, in jeder sonstigen Beziehung ganz gleich, das eine aber intensiver als das andere: so ist die Bevorzugung, die das Intensivere vorzieht, als richtig charakterisiert; das Intensivere ist das Bessere. Umgekehrt zeigt sich, daß das intensivere Schlechte, also z. B. die intensivere Pein, das Schlechtere ist. Der Grad der Intensität entspricht nämlich ihrem Abstande vom Nullpunkte, und der Abstand der stärkeren Intensität vom Nullpunkte setzt sich aus ihrem Abstande von der schwächeren Intensität und dem Abstande dieser vom Nullpunkte zusammen. Man hat es also (was bestritten wurde) wirklich mit einer Art Addition zu tun[33]).

32. Vielleicht denkt mancher bei sich, die drei Fälle, die ich da vorgeführt, seien so selbstverständlich und unbedeutend, daß er sich wundern müsse, warum ich überhaupt dabei verweile. Selbstverständlich sind sie nun allerdings, müssen es aber auch wohl sein, da wir ja hier von dem, was Grundlage werden soll, handeln.

Schlimmer wäre es, wenn sie unbedeutend wären, denn — gestehe ich es nur offen — ich habe kaum einen weiteren Fall beizufügen; in allen oder doch den allermeisten Fällen, die nicht darunter begriffen sind, versagt uns gänzlich jedes Kriterium[42]).

Nehmen wir ein Beispiel! Jede Einsicht, sagten wir, ist etwas in sich Gutes, und jede edle Liebe ist ebenso etwas Gutes in sich. Beides erkennen wir klar. Aber wer sagt uns, ob dieser Akt der Einsicht oder jener Akt edler Liebe in sich das Bessere sei? — Es hat allerdings nicht an Leuten gefehlt, die hier aburteilten; ja manche haben sogar behauptet, sicher sei jeder Akt edler Liebe in sich selbst ein so hohes Gut, daß er, in sich genommen, besser sei als alle wissenschaftliche Einsicht insgesamt. Meines Erachtens ist dies nicht bloß nicht sicher, sondern geradezu absurd. Denn der einzelne edle Liebesakt bleibt, so wertvoll er immer sei, ein endliches Gut. Ein gewisses endliches Gut aber ist auch jede Einsicht. Und wenn ich diese endliche Größe in beliebiger Menge zu sich selbst addiere, so muß die Summe jedes gegebene endliche Maß von Güte einmal überschreiten[43]). Platon und Aristoteles waren umgekehrt geneigt, die Akte der Erkenntnis in sich betrachtet im allgemeinen höher zu stellen als die Akte ethischer Tugend; auch dies gewiß unberechtigt, und ich erwähne es nur, weil dieser Gegensatz der Ansichten ein bestätigendes Zeichen für das Versagen des Kriteriums ist. Wie so vielfach auf psychischem Gebiete[44]), sind uns auch hier eigentliche Maßbestimmungen unmöglich. Wo nun die innere Vorzüglichkeit nicht ausfindig zu machen ist, da gilt, was wir in ähnlicher Lage von der einfachen Güte sagten, — sie ist für unsere Erkenntnis und praktische Berücksichtigung soviel wie nicht vorhanden.

33. Es gibt Leute, welche im Gegensatze zu dem, was die Erfahrung mit Evidenz erkennen läßt, behaupten, nur Lust sei ein Gut in sich, und die Lust sei das Gute. Nehmen wir einmal an, diese Ansicht sei richtig, würde sich daran, wie manche glaubten und insbesondere Bentham zu ihrer Empfehlung geltend machte[45]), der Vorteil knüpfen, daß uns dann durchweg eine relative Wertbestimmung der Güter gelänge, indem wir nun

nur homogene Güter hätten, welche eine Messung aneinander gestatteten? — Jede intensivere Lust wäre ein größeres Gut als eine minder intensive, und die doppelt so intensive an Güte gleich zwei halb so intensiven; so käme dann Klarheit in alles.

Es bedarf nur eines Augenblickes der Überlegung, um den Wahn solcher Hoffnungen zu zerstören. Kann man wirklich erkennen, eine Lust sei doppelt so groß als eine andere? — Schon Gauß, der sich doch auf das Messen verstand, hat dem widersprochen. — Nie setzt sich eine intensivere Freude aus zwölf minder intensiven, die als gleiche Teile in ihr unterscheidbar wären, wie der Schuh aus zwölf Zollen zusammen[46]). So verhält sich's also selbst in einfacheren Fällen. Wie lächerlich aber würde sich einer erst machen, wenn er behauptete, seine Lust beim Rauchen einer guten Zigarre, 127 mal oder auch 1077 mal zu sich selbst addiert, gebe genau das Maß der Lust, welche er beim Anhören einer Beethovenschen Symphonie oder beim Anblick einer Raphaelischen Madonna in sich erfahre[47]). Ich glaube, ich habe genug gesagt, und brauche nicht auch noch auf die Schwierigkeit, die Intensitäten von Lust und Pein aneinander zu messen, hinzuweisen.

34. Also nur in so beschränktem Umfange schöpfen wir aus unsern Erfahrungen eine Erkenntnis des in sich Besseren.

Ich begreife wohl, wie einer, der dies zum erstenmal erwägt, in Besorgnis gerät, die mächtigen Lücken, die hier bleiben, müßten praktisch im höchsten Grade störend werden. Doch wenn wir weiter schreiten und das Wenige, was wir haben, rüstig ausbeuten, so werden wir finden, wie die fühlbarsten Mängel sich glücklicherweise als praktisch unschädlich erweisen.

35. Aus dem, was wir von Fällen eines als richtig charakterisierten Bevorzugens anführten, ergibt sich nämlich der wichtige Satz, daß das Bereich des höchsten praktischen Gutes die ganze unserer vernünftigen Einwirkung unterworfene Sphäre ist, soweit in ihr ein Gutes verwirklicht werden kann[48]). Nicht allein das eigene Selbst: die Familie, die Stadt, der Staat, die ganze gegenwärtige irdische Lebewelt, ja die Zeiten ferner

Zukunft können dabei in Betracht kommen. Das alles folgt aus dem Satze der Summierung des Guten. Das Gute in diesem weiten Ganzen nach Möglichkeit zu fördern, das ist offenbar der richtige Lebenszweck, zu welchem jede Handlung geordnet werden soll; das ist das eine und höchste Gebot, von dem alle übrigen abhangen[49]. Die Selbsthingabe, und unter Umständen die Selbstaufopferung, wird sonach Pflicht; das gleiche Gute, wo immer es sei (also auch im andern), wird nach seinem Werte (also überall gleich) zu lieben sein[50], und Mißgunst und scheeler Neid sind ausgeschlossen.

36. Und nun fließt, da alles engere Gute zu dem Guten dieses weitesten Kreises in Zweckbeziehung zu bringen ist, aus utilitarischen Erwägungen[51] auch Licht in jene dunkeln Gebiete, wo uns früher für jede Wahl der Maßstab fehlte. Wenn Akte der Einsicht z. B. und Akte edler Liebe sich in ihrem innern Wert nicht aneinander messen ließen, so ist es jetzt klar, daß jedenfalls keine der beiden Seiten auf Kosten der andern gänzlich vernachlässigt werden darf. Hätte einer alle Erkenntnis und keine edle Liebe, hätte ein anderer alle edle Liebe und keine Erkenntnis: keiner von beiden würde imstande sein, seine Vorzüge im Dienste des immer noch größeren kollektiven Guten zu verwenden. Eine gewisse harmonische Entwicklung und Betätigung aller unserer edlen Anlagen scheint also unter diesem Gesichtspunkt jedenfalls das zu Erstrebende[52].

37. Und weiter kommen wir, nachdem wir schon so manche Liebespflicht gegen das höchste praktische Gut hervorkeimen sahen, nun auch an den Ursprung der Rechtspflicht. Die Vereinigung, welche eine Teilung der Arbeit möglich macht, kann allein die Bedingung für die Erreichung des höchsten praktischen Gutes, wie wir es erkannt haben, werden. So ist denn der Mensch ethisch bestimmt zum Leben in der Gesellschaft. Und leicht ist's nachweisbar, wie hier, damit nicht jeder für jeden mehr störend als fördernd werde, Grenzen des freien Waltens einer jeden Persönlichkeit bestehen müssen[53], und wie diese Grenzen (wie immer sich hier manches aus bloßer natürlicher Erwägung ergibt) doch einer genaueren Bestimmung durch posi-

tive Determination und einer weiteren Sicherung durch die unterstützende öffentliche Gewalt bedürfen.

Und wie auf diese Weise die natürliche Erkenntnis den Bestand positiven Rechts im allgemeinen fordert und sanktioniert, so kann sie auch im besondern Forderungen erheben, von deren Erfüllung das Maß des Segens, den die Rechtsordnung bringt, wesentlich abhängt.

In dieser Weise also gibt oder versagt die höchste Krone, welche die Wahrheit trägt, den Werken positiver Gesetzgebung ihre Sanktion, und aus ihr ziehen sie ihre wahre bindende Kraft[54]). Denn, wie schon der alte Philosoph von Ephesus in einem seiner sinnschweren sibyllenähnlichen Sprüche sagt, „alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen göttlichen“[55]).

38. Außer den Satzungen, welche die Rechtsgrenzen betreffen, gibt es in jeder Gesellschaft noch andere positive Bestimmungen, welche die Weise angehen, wie man sich innerhalb seiner Rechtssphäre zu benehmen, wie man über seine Freiheit und sein Eigentum zu verfügen habe. Die öffentliche Meinung billigt Fleiß, Generosität und Ökonomie, jedes an seiner Stelle, und mißbilligt Trägheit, Geiz, Verschwendung und vieles andere. Im Gesetzbuch finden sich die Vorschriften nicht, aber im Herzen des Volkes stehen sie geschrieben. Und auch Lohn und Strafe fehlen bei dieser Art von positiven Geboten nicht; sie bestehen in den Vorteilen und Nachteilen guten und schlechten Rufes. Hier haben wir sozusagen einen positiven Kodex der Sittlichkeit, der den positiven Rechtskodex ergänzt. Auch dieses positiv Sittliche kann richtige und irrige Bestimmungen enthalten. Um wahrhaft verpflichtend zu sein, muß es mit den Regeln zusammenstimmen, die, wie wir zuvor sahen, durch die Vernunft als Liebespflichten gegen das höchste praktische Gut sich erkennen lassen.

Und so haben wir denn wirklich die gesuchte natürliche Sanktion für recht und sittlich gefunden.

39. Ich verweile nicht dabei, wie diese Sanktion sich mächtig erweist. Ein jeder sagt sich gewiß lieber: ich betrage mich richtig, als: ich handle verkehrt. Und keinem, der etwas als besser erkennt, ist dieser Umstand bei seiner Wahl ganz und gar gleichgültig. Bei

einigen indes ist es wenigstens annähernd der Fall, während für andere dieses Moment von vorzüglichstem Gewichte ist. Schon die Beanlagung ist verschieden, und vieles kann durch Erziehung und eigene ethische Führung vervollkommnet werden. Genug, die Wahrheit spricht, und wer immer aus der Wahrheit ist, höret ihre Stimme.

40. Bei der Vielheit untergeordneter Regeln, welche der Griffel der Natur selber in die Gesetzestafeln eingräbt, sind, wie wir sahen, utilitarische Rücksichten maßgebend. Da wir nun in verschiedenen Lagen über verschiedene Mittel verfügen, so werden auch für verschiedene Lagen verschiedene spezielle Vorschriften gelten müssen. Sie können geradezu entgegengesetzt lauten, ohne natürlich, da sie ja für verschiedene Umstände berechnet sind, deshalb wahrhaft widersprechend zu sein. In diesem Sinne also wird eine Relativität des Ethischen mit Recht behauptet.

Ihering hat sie hervorgehoben[56]), aber nicht, wie er zu meinen scheint, als einer der ersten. Vielmehr war die Lehre alther bekannt und wurde schon von Platon in seiner Republik geltend gemacht[57]). Aristoteles hat sie in der Ethik und mit größtem Nachdruck in der Politik betont[58]). Auch die Scholastiker hielten sie fest, und in moderner Zeit haben selbst Männer von so energischen ethischen und politischen Überzeugungen wie Bentham[59]) sie nicht geleugnet. Wenn die Fanatiker der französischen Revolution sie verkannten, so sind doch die Besonnenen unter ihren Mitbürgern auch damals solchem Wahne nicht verfallen. Laplace z. B. in seinem Essai philosophique sur les probabilités gibt der wahren Lehre gelegentlich Zeugnis und erhebt warnend seine Stimme[60]).

Und so hat der ausgezeichnete Forscher, der uns den Geist des römischen Rechts erschlossen und dem wir auch als Verfasser des Zweckes im Recht in vieler Beziehung gewiß zum Danke verpflichtet sind, genau betrachtet hier nichts getan, als die Lehre getrübt, indem er sie mit einer wesentlich andern und falschen Relativitätslehre konfundierte. Nach dieser würde kein Satz der Ethik, auch nicht der, daß man das Beste des

weitesten Kreises beim Handeln maßgebend machen solle, ausnahmslose Gültigkeit haben. In der Urzeit und auch später, lange Jahrhunderte hindurch, wäre, wie er ausdrücklich behauptet, ein solches Verfahren ebenso unsittlich gewesen wie in spätern das entgegengesetzte. Wir müßten, in die Zeiten der Menschenfresserei zurückblickend, mit den Menschenfressern und nicht mit dem sympathisieren, der etwa, innerlich seiner Zeit vorauseilend, schon damals die allgemeine Nächstenliebe gepredigt hätte[61]). Das sind Irrtümer, welche nicht bloß durch die philosophische Reflexion auf die Erkenntnisprinzipien der Ethik, sondern auch durch die Erfolge unserer christlichen Missionäre schlagend widerlegt werden.

41. So wäre denn die Bahn zu dem uns vorgesetzten Ziele durchschritten. Zeitweilig führte sie uns durch fremde, wenig betretene Gebiete; zuletzt aber mochten die Resultate, zu welchen wir gelangten, uns wie alte Bekannte anmuten. Indem wir Nächstenliebe und Selbstaufopferung für Vaterland und Menschheit als Pflicht erklärten, wiederholten wir nur, was rings um uns verkündet wird. Und so würden wir denn auch, wenn wir noch mehr ins einzelne gingen, Lug und Verrat und Mord[62]) und Unzucht[63]) und so vieles andere, was als ethisch verwerflich gilt, mit dem Maßstab der von uns dargelegten Erkenntnisprinzipien gemessen, das eine als unrecht, das andere als unsittlich verdammenswert finden.

Das alles dürfte uns gewissermaßen anheimeln, wie einen Seefahrer die vaterländische Küste, wenn er nach glücklich vollbrachter Reise sie auftauchen sieht, und der Rauch aufsteigt aus der altgewohnten Esse.

42. Und gewiß, wir dürfen uns darüber freuen. Die sichere Klarheit, mit der sich alles das ergibt, ist für das Gelingen unseres Unternehmens ein gutes Zeichen. Denn dieses Moment, die Weise, wie es sich ergibt, ist natürlich dabei das allerwesentlichste. Ohne sie, was hätten wir hier vor anderen voraus? Auch Kant z. B., der ganz anders über die Erkenntnisprinzipien der Ethik lehrte, sehen wir im weiteren Verlauf vielfach zu den bekannten Aufstellungen gelangen. Aber was bei ihm

vermißt wird, ist der strenge Zusammenhang. Schon Beneke hat gezeigt, wie man mit dem kategorischen Imperativ in der Weise, wie Kant ihn handhabt, für denselben Fall Entgegengesetztes und somit alles und nichts beweisen könne[64]). Wenn Kant nun trotzdem so vielfach glücklich bei richtigen Sätzen ankommt, so müssen wir dies wohl darauf zurückführen, daß er schon vorher solche Meinungen hegte. Wie ja auch Hegel, wenn er nicht andersher gewußt hätte, daß der Himmel blau ist, es gewiß nicht dialektisch a priori deduziert haben würde. Brachte er es doch ebensogut fertig, die damals geltende Siebenzahl der Planeten darzutun, die heutzutage längst von der Wissenschaft überschritten ist.

Diese Erscheinung also wäre leicht in ihren Ursachen verständlich.

43. Aber etwas anderes scheint rätselhaft. Wie kommt es, daß die gangbaren öffentlichen Meinungen in bezug auf sittlich und recht selber in so vielen Beziehungen als richtig sich erweisen? Wenn ein Denker wie Kant die Quellen, aus welchen wirkliche ethische Erkenntnis fließt, nicht gefunden hatte: wie können wir glauben, daß das gewöhnliche Volk dahin gelangt sei, um aus ihnen zu schöpfen? Wenn aber dieses nicht, wie konnten sie, der Prämissen entbehrend, die Folgerungen gewinnen? Hier kann die Erscheinung offenbar nicht daraus, daß die richtige Ansicht schon früher festgestanden, begriffen werden.

Doch auch die Schwierigkeit löst sich in sehr einfacher Weise, wenn wir erwägen, wie gar vieles in unserm Erkenntnisschatze sich findet und in neuen Erkenntnissen fruchtbar erweist, ohne daß wir uns den Prozeß zu deutlichem Bewußtsein bringen.

Sie müssen, wenn ich dies sage, in mir nicht einen Anhänger der famosen Philosophie des Unbewußten vermuten. Ich spreche hier nur von unleugbaren und altbekannten Wahrheiten. So hat man oft bemerkt, daß die Menschen Jahrtausende hindurch schon richtige Schlüsse gezogen hatten, ohne sich durch Reflexion ihr Verfahren und die Prinzipien, welche die formelle Gültigkeit der Folgerung bedingen, zur Klarheit zu bringen. Ja

als Platon zuerst darauf reflektierte, konnte es ihm begegnen, daß er eine ganz falsche Theorie aufstellte und meinte, man habe es bei jedem Schlusse mit einem Prozesse der Wiedererinnerung zu tun[65]). Was man auf Erden wahrnehme und erfahre, rufe Erkenntnisse ins Gedächtnis zurück, die man in einem vorirdischen Leben erworben. Heutzutage ist dieser Irrtum verschwunden. Aber immer noch tauchen falsche Theorien über die Erkenntnisquellen der Syllogistik auf; wie denn z. B. Albert Lange[66]) sie in Raumanschauungen und synthetischen Sätzen a priori, Alexander Bain[67]) in der Erfahrung sucht, daß die Schlußmodi Barbara, Celarent usw. sich bis jetzt in jedem Fall als richtig bewährt haben: lauter krasse Irrtümer über die bedingenden unmittelbaren Einsichten, die aber doch nicht ausschließen, daß Platon und Lange und Bain im allgemeinen nicht anders als andere Menschen argumentieren; trotz ihrer Verkennung der wahren Erkenntnisprinzipien bleiben nämlich doch diese Prinzipien in ihnen selber wirksam.

Ja, was greife ich in die Ferne? Man mache nur die Probe mit dem ersten besten gemeinen Mann, der eben eine richtige Folgerung zieht, und fordere ihn auf, die Prämissen des Schließens anzugeben! Er wird es gewöhnlich nicht vermögen und vielleicht ganz falsche Angaben darüber machen. Wird ja auch derselbe, wenn man ihn einen ihm geläufigen Begriff definieren läßt, meist die gröbsten Fehler begehen und so wiederum zeigen, wie er sein eigenes Denken nicht richtig zu beschreiben fähig ist.

44. Indessen, wie immer der Weg, der zur ethischen Erkenntnis führt, den Laien und auch den Philosophen vielfach im Nebel lag, so müssen wir doch, da der Prozeß ein komplizierter ist, und viele Momente dabei zusammenwirken, erwarten, daß Spuren auch von der Wirksamkeit jedes einzelnen von ihnen für sich in der Geschichte sich aufzeigen lassen werden. Und dies wird mehr noch als die Übereinstimmung in den Endergebnissen für die richtige Theorie eine Bewährung sein.

Nun wohl, auch diese — wenn die Zeit es nur gestattete — in welcher Fülle vermöchte ich sie zu bieten! Wer ist z. B., der nicht die Freude (wenn es nicht gerade

eine Freude an Schlechtem ist), wie wir es taten, für etwas evident Gutes erklären würde? Hat es doch nicht an Ethikern gefehlt, welche die Lust und das Gute schlechtweg für identische Begriffe erklären wollten[68]. Aber ihnen gegenüber gaben andere für den inneren Wert auch der Einsicht Zeugnis, und diese werden den Unbefangenen auf ihrer Seite haben. Manche Philosophen wollten die Erkenntnis sogar geradezu als vornehmstes Gut über alles andere emporheben[69]. Doch erkannten diese dabei auch jedem Tugendakte einen gewissen inneren Wert zu; und andere taten dies in dem Maße, daß sie nur in der Betätigung der Tugend das höchste der Güter erblicken wollten[70].

Nach der einen Seite hätten wir also der Bestätigungen wohl genug.

Doch nun auch, was die Prinzipien des Bevorzugens anlangt: wie oft sehen wir nicht dem Prinzip der Summierung Rechnung getragen, wie wenn gesagt wird, das Maß des Glückes des ganzen Lebens, nicht das des Augenblickes komme in Betracht[71]. Und wieder, die Grenzen des Ichs überschreitend, wenn z. B. Aristoteles sagt, die Glückseligkeit eines Volkes erscheine als ein höherer Zweck als die eigene Glückseligkeit[72]; und so sei auch bei einem Kunstwerke und bei einem Organismus, und ähnlich wieder bei einem Hauswesen der Teil immer wegen des Ganzen; alles sei hier geordnet „zum Gemeinsamen" („*εἰς τὸ κοινόν*")[73]. Ja bei der Gesamtheit der Schöpfung macht er denselben Grundsatz maßgebend. „Worin", fragt er[74], „haben wir für alles Geschaffene das Gute und Beste, das sein Endzweck ist, zu erblicken? — Ist es ihm immanent oder transzendent?" Und er antwortet: „beides!" und bezeichnet als transzendenten Zweck den göttlichen Urgrund, dessen Ähnlichkeit alles erstrebt, als immanenten aber das Ganze der Weltordnung. Das gleiche Zeugnis für das Prinzip der Summierung könnten wir dem Mund der Stoiker entnehmen[75]. Ja es kehrt wieder in jedem Versuch einer Theodicee von Platon bis Leibniz und weiter herab[76].

Aber auch in den Bestimmungen unserer Volksreligion tritt seine Wirksamkeit deutlich zutage. Wenn sie uns

die Weisung gibt, wir sollten den Nächsten lieben wie uns selbst, was lehrt sie anderes, als daß bei der richtigen Bevorzugung das Gleiche (sei es eigenes, sei es fremdes) mit gleichem Gewicht in die Wage falle? woraus die unterordnende Hingabe des einzelnen an das kollektive Ganze folgt; wie denn der Erlöser, das ethische Ideal des Christentums, für das Heil der Welt sich zum Opfer bringt[77]).

Und wenn gesagt wird: liebe Gott über alles! (wie auch Aristoteles sagt, Gott sei mehr noch das Beste zu nennen als das Ganze der Welt)[78]), so liegt auch da eine besondere Anwendung des Prinzips der Summierung vor. Denn was denkt man unter Gott anderes als den Inbegriff alles Guten in unendlicher, überschwänglicher Steigerung?

So zeigen sich die beiden Sätze der Nächstenliebe wie sich selbst und der Liebe Gottes über alles so innig verwandt, daß wir nicht mehr überrascht sind, die Worte beigefügt zu finden, das eine Gebot sei dem andern gleich. Das Gebot der Nächstenliebe — man beachte wohl — wird nicht dem der Gottesliebe untergeordnet und aus ihm abgeleitet; sie ist nach der christlichen Anschauung nicht darum richtig, weil Gott sie fordert, er fordert sie vielmehr darum, weil sie natürlich richtig ist[79]); und diese Richtigkeit wird in derselben Weise und in derselben Klarheit, sozusagen durch denselben Lichtstrahl der natürlichen Erkenntnis offenbar.

Da hätten wir denn schon genugsam Zeichen von der bildenden Wirksamkeit der einzelnen von uns hervorgehobenen Faktoren und hierin einerseits eine Bekräftigung unserer Theorie und andererseits im wesentlichen die Erklärung jener paradoxen Antizipation philosophischer Resultate.

45. Doch wir dürfen nicht glauben, hiemit alles gesagt zu haben. Nicht jede Meinung über sittlich und recht, die heutzutage in der Gesellschaft gilt, und die, wenn man die Ethik fragt, auch durch sie als richtig sanktioniert wird, ist jenen lauteren und edeln Quellen, die auch im verborgnen strömend ergiebig waren, entflossen. Viele solche Ansichten sind auf logisch ganz unberechtigtem

Wege zustande gekommen und nahmen, wenn man die Geschichte ihrer Entstehung untersucht, ihren Ursprung aus niederen Trieben, aus selbstischen Gelüsten durch Umbildungen, welche diese nicht etwa durch höhere Einflüsse, sondern einfach durch den instinktiven Drang der Gewohnheit erfuhren. Es ist wirklich wahr, was so viele Utilitarier hervorheben, daß der Egoismus es empfiehlt sich anderen gefällig zu erweisen, und daß ein solches Verhalten, fort und fort geübt, schließlich zu einer für die ursprünglichen Zwecke blinden Gewohnheit wird. Es geschieht dies vornehmlich infolge unserer geistigen Beschränktheit, der sogenannten Enge des Bewußtseins, welche es uns nicht gestattet neben dem, was zunächst in Frage kommt, die ferneren und letzten Zwecke immer deutlich vor Augen zu haben. So mag denn mancher wirklich dazu geführt werden, in blindem, gewohnheitsmäßigem Drange mit einer gewissen Selbstlosigkeit auch das Wohl anderer zu lieben. Es ist weiter wahr, was einige im besondern geltend machten, daß es in der Geschichte oft vorkommen mußte, daß ein Übermächtiger einen Schwachen egoistisch sich unterwarf und diesen unter dem Einflusse der Gewohnheit mehr und mehr zum willigen Knechte sich erzog. Und in dessen Sklavenseele wirkte dann zuletzt ein „αὐτὸς ἔφα“ mit blindem, aber nicht minder mächtigem Drang: wie ein treibendes „du sollst“, als wäre es eine Offenbarung der Natur über gut und böse. Bei jeder Verletzung eines Befehls fühlte er sich, wie ein wohldressierter Hund, beunruhigt und innerlich gequält. Hatte ein solcher Gewaltiger sich viele unterworfen, so mochte sein wohlberatener Egoismus ihn dazu bestimmen, Gebote zu geben, die dem Bestande seiner Horde förderlich waren. Sie wurden ebenso sklavisch seinen Leuten zur Gewohnheit und sozusagen zur Natur wie andere. Und so mochte die Rücksicht auf das Ganze dieser Gesellschaft nach und nach jedem Untertan etwas werden, wozu er sich mit dem eben beschriebenen Gefühle gedrängt fand. Zugleich erkennen wir leicht, wie bei seiner steten Fürsorge für die Seinigen in dem Tyrannen selbst Gewohnheiten sich bilden mußten, welche der Berücksichtigung der Wohlfahrt dieses Kollektivs günstig

waren. Ja er mochte schließlich ebenso wie der Geizige, der sich für die Erhaltung seines Schatzes hinopferte, dahin kommen, für die Erhaltung seiner Bande bereitwillig zu sterben. — Bei dem ganzen beschriebenen Prozeß, wenn er sich so vollzieht, haben die ethischen Erkenntnisprinzipien den geringsten Einfluß. Der Drang, welcher auf solche Weise entsteht, und die Meinungen, welche infolgedavon für oder gegen ein gewisses Verhalten sich aussprechen, haben nicht das mindeste mit der natürlichen Sanktion zu tun und entbehren jeder ethischen Würde. Aber man begreift sehr wohl — und namentlich wenn man nun auch noch den Fall erwägt, wo Horde mit Horde in Beziehung tritt und freundliche Rücksichten auch hier sich als vorteilhaft zu erweisen beginnen —, wie der Weg dieser niederen Dressur zu Meinungen führen kann, ja vielfach früher oder später, man darf wohl sagen, führen muß, die mit Lehrsätzen, welche aus der wahren Schätzung des Guten fließen, zusammenstimmen.

46. So trifft ja auch die blinde, rein gewohnheitsmäßige Erwartung des Ähnlichen in ähnlichen Fällen, wie sie die Tiere und auch wir selbst tausendfach üben, nicht selten mit dem Ergebnisse zusammen, welches eine nach den Grundsätzen der Wahrscheinlichkeitsrechnung vollzogene Induktion in gleicher Lage liefern würde; ja die Ähnlichkeit der Resultate hat selbst Leute von psychologischer Bildung[80]) öfter dahin geführt, den einen und andern Prozeß, obwohl sie himmelweit voneinander abstehen und der eine ganz blind sich vollzieht, während der andere von der Evidenz der Mathematik durchleuchtet ist, geradezu für identisch zu nehmen. So müssen denn auch wir uns wohl davor hüten, in solchen pseudo-ethischen Entwicklungen ein verborgenes Wirken der wahren ethischen Sanktion zu vermuten.

47. Wie mächtig aber auch dieser Abstand ist, so haben doch auch jene niederen Prozesse ihren Wert. Die Natur — man hat es oft hervorgehoben[81]) — hat sehr wohl daran getan, vielfach durch instinktive Triebe, wie Hunger und Durst, für uns zu sorgen und nicht alles unserer Vernunft zu überlassen. Dies bewährt sich auch in unserem Falle.

In jenen ältesten Zeiten, bei welchen ich — Sie begreifen vielleicht jetzt besser, mit welchem Rechte — Ihering zugab, daß sie schier jeden Anflug von ethischem Denken und Fühlen vermissen ließen, geschah doch Großes für die Vorbereitung wahrer Tugend. Die öffentliche Ordnung, wie auch immer zunächst durch den Antrieb niederer Beweggründe hergestellt, wurde die Vorbedingung für die freie Entfaltung unserer edelsten Anlagen.

Auch konnte es nicht gleichgültig sein, wenn unter dem Einflusse jener Dressur gewisse Leidenschaften gemäßigt und gewisse Dispositionen anerzogen wurden, welche es leichter machten, dem wahren sittlichen Gebot in derselben Richtung Folge zu leisten. Catilinas Tapferkeit war gewiß nicht die wahre Tugend der Tapferkeit, wenn Aristoteles mit Recht sagt, diese habe nur der, welcher in Gefahr und Tod gehe, „τοῦ καλοῦ ἕνεκα", „wegen des Sittlichschönen"[82]). Auf seinen Fall hätte Augustinus hinweisen können, wenn er sagte: „virtutes ethnicorum splendida vitia!" Aber wer möchte verkennen, daß es einem solchen Catilina, nach der Bekehrung, infolge seiner früher erworbenen Dispositionen leichter geworden wäre, auch im Dienste des Guten das Äußerste zu wagen? So war der Boden für die Aufnahme wahrhaft ethischer Anregungen empfänglich gemacht, und es lag darin eine mächtige Ermutigung für diejenigen, welche zuerst zu ethischen Erkenntnissen durchdrangen und die Stimme der natürlichen Sanktion in sich hörten, für die Wahrheit Propaganda zu machen. Aristoteles schon bemerkt in diesem Sinne, man könne nicht jeden zum Hörer der Ethik brauchen. Durch Gewohnheiten gut geführt müsse derjenige sein, welcher über Recht und Sittlichkeit hören solle. Bei anderen, meint er, sei alle Mühe verschwendet[83]).

Ja noch mehr kann ich jener nicht prähistorischen, aber doch prämoralischen Zeit von Verdiensten für die Erkenntnis von natürlichem Recht und natürlicher Sittlichkeit nachrühmen. Die gesetzlichen Ordnungen und Sitten, welche damals sich bildeten, haben aus früher entwickelten Gründen dem, was die Ethik fordert, so vielfach sich angenähert, daß dieser eigentümliche Fall

von Mimikry viele über den Mangel tiefergehender Verwandtschaft täuschte. Was dort ein blinder Drang, hier die Erkenntnis des Guten zum Gebot erheben läßt, trifft oft inhaltlich vollständig zusammen. Die legislative ethische Gewalt fand darum in jenen auch schon kodifizierten Gesetzen und Sitten sozusagen Gesetzesentwürfe vor sich, die sie mit etlichen Abänderungen ohne weiteres sanktionieren konnte. Sie waren um so wertvoller, als sie — was unter utilitarischem Gesichtspunkte gefordert erscheint — den besonderen Verhältnissen der Völker angepaßt waren. Und der Vergleich der einen Verfassung mit der andern mußte dies hervortreten lassen und hat frühzeitig dazu beigetragen, zu jener wichtigen Erkenntnis der wahren Relativität auch des natürlichen Rechtes und der natürlichen Sittlichkeit zu führen. Wer weiß, ob es sonst selbst einem Aristoteles hätte gelingen können, sich in dem Grade, wie er es tat, von jedem schablonisierenden Doktrinarismus freizuhalten!

Soviel also von jenen vorethischen Zeiten, um auch ihnen die schuldige Anerkennung nicht zu versagen.

48. Jmmerhin, es war damals Nacht, wenn auch eine Nacht, in welcher der kommende Tag sich vorbereitete; und der Anbruch des Morgens, er ist sicher der herrlichste Sonnenaufgang, der sich in der Weltgeschichte vollzieht. Ich sage, sich vollzieht; nicht, sich vollzogen hat; denn noch sehen wir das Licht mit den Finsternissen ringen. Die wahrhaft ethischen Motive sind, wie im Privatleben, so in der Politik, nach außen und nach innen, bei weitem nicht überall maßgebend. Diese Kräfte erweisen sich — um mit dem Dichter zu sprechen — noch immer nicht genug entwickelt, um den Bau der Welt zusammenzuhalten. Und so erhält denn, und wir dürfen ihr dafür dankbar sein, die Natur das Getriebe durch Hunger und durch Liebe und, müssen wir hinzusetzen, durch jene anderen dunkeln Strebungen, von welchen wir sahen, wie sie sich aus selbstsüchtigen Gelüsten entwickeln können.

49. Von ihnen und ihren psychologischen Gesetzen muß darum der Jurist, wenn er wahrhaft seine Zeit begreifen und förderlich auf sie einwirken will, ebenso wie

von den Lehren des natürlichen Rechtes und der natürlichen Sittlichkeit Kenntnis nehmen, die, wie unsere Betrachtung zeigte, nicht das erste gewesen sind, sondern — soweit man überhaupt auf eine Realisierung des vollen Ideales hoffen darf — das letzte in der Geschichte sittlicher und rechtlicher Entwicklung sein werden.

So zeigen sich die innigen Beziehungen der Jurisprudenz und Politik zur Philosophie, von welchen Leibniz sprach, in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit.

Platon hat das Wort gesprochen, es werde nicht gut werden im Staate, bis der wahre Philosoph König werde oder die Könige in rechter Weise philosophierten. In unserer konstitutionellen Zeit werden wir uns besser so ausdrücken, daß wir sagen, mit den vielen Mißständen unseres staatlichen Lebens könne es nicht zum Besseren sich wenden, wenn man nicht, statt den Juristen das Wenige zu nehmen, was sie bei den bestehenden Einrichtungen zu philosophischer Bildung anregt, vielmehr endlich einmal kräftig dafür sorge, daß sie wirklich eine ihrem erhabenen Berufe genügende philosophische Bildung empfangen.

Anmerkungen.

Anmerkungen des Herausgebers zum Vorwort.

1. Die vorliegende Ausgabe hat den Wiederabdruck unterlassen. Vgl. die Einleitung und unten Anm. 27.

2. Diese „deskriptive Psychologie“ („Psychognosie“) ist bisher nicht erschienen. Über die Scheidung von deskriptiver und genetischer Psychologie, deren Wichtigkeit heute allgemein anerkannt ist, vgl. Franz Brentano „Meine letzten Wünsche für Österreich“, Stuttgart 1895, S. 34 u. f. Auch Husserls „Phänomenologie“ geht auf sie zurück. Veröffentlicht hat Brentano nach 1874 nur Einzeluntersuchungen; insbesondere „Untersuchungen zur Sinnespsychologie“, Leipzig 1907. Niedergelegt ist die deskriptive Psychologie Brentanos in seinen Kollegien und nachgelassenen Abhandlungen.

3. Gemeint sind: Platon und Aristoteles. (Hierüber: Alfred Kastil: Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas von Aquin, Wien 1900); ferner Hutcheson (system of moralphilosophy). Später hat Brentano auch Martineaus Arbeiten kennen gelernt und eine umfangreiche (noch unveröffentlichte) kritische Untersuchung darüber geschrieben.

4. Ich möchte nicht unterlassen, die Wichtigkeit dieser Anmerkungen hervorzuheben. Vgl. Inhaltsverzeichnis.

Anmerkungen zum Text.*)

1. (S. 5.) A. d. H. Unter diesen Verirrungen verstand Brentano die spekulative sog. idealistische Philosophie, die er entgegen der in Deutschland herrschenden Auffassung nicht als einen Höhepunkt, sondern als das letzte Stadium des Verfalles der neuzeitlichen Philosophie ansah (vgl. seine Schrift: Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand, Stuttgart 1895. Vergriffen. Neuausgabe vorgesehen. Vgl. auch Carl Stumpf: Die Wiedergeburt der Philosophie, Berlin 1907). Die Gegenwart hielt B. für ein Übergangsstadium, in dem gesunde Ansätze einer methodisch richtigen Forschungsweise von dekadenten Bildungen überwuchert werden. Spenglers „Untergang des Abendlandes“, dessen Phasentheorie an B. anklingt, wäre ihm nichtsdestoweniger in ihrer willkürlichen Konstruktionssucht selbst als spekulative Verirrung erschienen.

2. (S. 6.) Vgl. Über die Entstehung des Rechtsgefühles. Vortrag von Dr. Rudolf von Ihering. — Gehalten in der Wiener juristischen Gesellschaft am 12. März 1884. (Allgem. Juristenzeitung, 7. Jahrg. Nr. 11 ff. Wien 16. März — 13. April 1884.) Ferner ist zu vergleichen v. Ihering, Der Zweck im Recht, 2 Bde. Leipzig 1877—1883. 4. Aufl. 1904.

3. (S. 6.) Für den ersten Punkt vgl. Allgem. Juristenzeitung,

---

*) Die Anmerkungen des Herausgebers sind als A. d. H. bezeichnet.

7. Jahrg. S. 122 ff., Zweck im Recht II. S. 109 ff.; für den zweiten Punkt Allgem. Juristenzeitung, 7. Jahrg. S. 171, Zweck im Recht II. S. 118—123. Verworfen wird hier, daß es irgendeine ethische Regel von absoluter Gültigkeit gebe (S. 118, 122 f.); bekämpft wird jede, wie Ihering sie nennt, „psychologische“ Behandlungsweise der Ethik (S. 121), wonach sich die Ethik „als Zwillingsschwester der Logik“ darstellen würde (S. 123).

4. (S. 7.) Allgem. Juristenzeitung, 7. Jahrg. S. 147; vgl. Zweck im Recht II. S. 124 ff.

5. (S. 7.) Arist. Polit. I, 2. p. 1252 b 24. (Deutsch: Phil. Bibl. Bd. 7.)

6. (S. 8.) Vgl. z. B. Allgem. Juristenzeitung, 7. Jahrg. S. 146.

7. (S. 8.) Rep. 2, 31.

8. (S. 9.) Dig. I, 8, 9.

9. (S. 9.) (A. d. H.) B. hat, in einer juristischen Gesellschaft sprechend, an den dort geläufigen Begriff der „Sanktion“ angeknüpft, um seinen Gedanken durch ein Gleichnis zu erläutern; er hat später den ursprünglichen Titel des Vortrages „Von der natürlichen Sanktion für recht und sittlich“ fallen gelassen, das Gleichnis aber beibehalten. Das tertium comparationis ist etwas Negatives: Was bewirkt, daß ein staatliches Gesetz als solches existent wird? Nicht die Sanktion im Sinne der Strafsanktion, sondern die Genehmigung durch die gesetzgeberische Autorität. Was macht, daß eine ethische Regel als verpflichtend anzusehen ist? Nicht ein blinder Drang des Gefühls (§ 8), nicht Motive der Hoffnung und Furcht (§ 9), aber auch nicht der Gedanke an das Willensgebot einer höheren Macht oder Autorität (§ 10), wohl aber etwas wie eine innere Richtigkeit.

10. (S. 9.) Zu den zahlreichen Anhängern dieser Meinung gehört als einer der vorzüglichsten Vertreter J. St. Mill in seinem „Utilitarianism“, Chapt. 3. Deutsch v. Th. Gomperz, Leipzig 69.

11. (S. 9.) Auch hier ist unter anderen J. St. Mill zu nennen. Diese Motive der Furcht und Hoffnung wären nach ihm die äußeren; jene früher beschriebenen, durch Gewohnheit herausgebildeten Gefühle die innere Sanktion (ebend. Chapt. 3).

12. (S. 10.) Vgl. hiefür insbesondere eine Erörterung in James Mills Fragment on Mackintosh, die J. St. Mill in der 2. Auflage der Analysis of the phen. of the hum. mind II p. 309 ff. abdruckt, und die geistvollen Abhandlungen von Grote, die A. Bain unter dem Titel: Fragments on Ethical Subjects by the late George Grote F. R. S., being a selection from his posthumous papers, London 1876, veröffentlicht hat; namentlich Ess. I: On the origine and nature of ethical Sentiment.

13. (S. 11.) (A. d. H.) Ähnlich argumentiert von Neuern der Jurist Sigmund Schloßman in seinem methodisch bedeutsamen Buche „der Vertrag“, Leipzig 1876, § 23 und Leonhard Nelson in einer „Kritik der praktischen Vernunft“, Leipzig 1917; über die letztere vergl. meine ausführliche Besprechung in „Naturwissenschaften“, VI. Jahrg. S. 79.

14. (S. 11.) D. Hume, An Enquiry concerning the Principles of Moral (zuerst London 1751). Deutsch: Phil. Bibl. Vol. 8.

15. (S. 12.) Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie § 81 ff. Gesamtausgabe I S. 124 ff. Phil. Bibl. Bd. 146.

16. (S. 12.) Dieser Vergleich mit der Logik dürfte mich am besten gegen den Vorwurf schützen, als ob ich hier die Herbartische Lehre in falschem Lichte erscheinen lasse. Würde das logische Kriterium in Geschmacksurteilen bei der Erscheinung regelgemäßen und regelwidrigen Denkverfahrens liegen, so würde es, verglichen mit dem, was es tatsächlich ist (der innern Evidenz des regelgemäßen Verfahrens), äußerlich zu nennen sein. Ähnlich ist darum auch das Kriterium der Herbartischen Ethik treffend als ein äußerliches zu bezeichnen, wie energisch auch die Herbartianer betonen mögen, daß in dem Geschmacksurteil, welches bei dem Anblick gewisser Willensverhältnisse von selbst entstehe, ein innerer Vorzug dieser Verhältnisse sich offenbare.

17. (S. 12.) In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten führt uns Kant den kategorischen Imperativ in folgenden Fassungen vor: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde"; und: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte". In der Kritik der praktischen Vernunft lautet er: „handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne", d. h., wie Kant selbst erklärt, daß die Maxime, zum allgemeinen Gesetz erhoben, nicht zu Widersprüchen führen und so sich selbst aufheben würde. Das Bewußtsein von diesem Grundgesetz wäre nach Kant ein Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch als gesetzgebend (sic volo, sic jubeo) ankündigte. Doch schon Beneke bemerkt (Grundlinien der Sittenlehre II, S. XVIII — 1841 —; vgl. seine Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1822), daß es vielmehr nichts als eine „psychologische Dichtung" sei, und heutzutage ist wohl kein Urteilsfähiger mehr hierüber im Zweifel. Bezeichnend ist, daß selbst Philosophen, wie Mansel, der für Kant die allerhöchste Verehrung hat, zugeben, daß der kategorische Imperativ eine Fiktion[1]) und schlechterdings unhaltbar sei.

Der kategorische Imperativ hat zugleich den andern und nicht geringeren Fehler, daß man, selbst wenn man ihn zugesteht, schlechterdings zu keinen ethischen Folgerungen gelangt. Die Ableitungen, die Kant versucht, mißlingen ihm, wie Mill (Utilitarianism, Chapt. 1) mit Recht sagt, „in fast grotesker Weise". Sein Lieblingsbeispiel einer Ableitung, dasjenige, womit er sowohl in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten als auch in der Kritik der praktischen Vernunft sein Verfahren erläutert, ist folgendes: Darf man, fragt er, ein Gut, das einem ohne Schein oder sonstiges Indicium anvertraut ist, für sich behalten? Er antwortet: Nein! Denn, meint er, niemand würde einem, wenn die gegenteilige Maxime zum Gesetz erhoben würde, unter solchen Umständen noch etwas anvertrauen.

---

[1]) (A. d. H.) Eine psychologische Dichtung, eine Fiktion ist er darum, weil er nicht als ursprüngliches Faktum in jedem wirklich ist; die Aufgabe des Erkenntnistheoretikers ist, über die Natur und den Ursprung sittlicher Erkenntnis eine richtige Erläuterung zu geben.

Das Gesetz wäre also ohne Möglichkeit der Anwendung; also unausführbar; also aufgehoben durch sich selbst.

Man erkennt leicht, daß die Argumentation Kants falsch, ja absurd ist. Wenn infolge des Gesetzes gewisse Handlungen unterlassen werden, so übt es eine Wirkung; es ist also noch wirklich und keineswegs durch sich selbst aufgehoben. Wie lächerlich wäre es, wenn einer in analoger Weise folgende Frage behandeln würde: Darf ich einem, der mich zu bestechen sucht, willfahren? — Ja! Denn dächte ich die entgegengesetzte Maxime zum allgemeinen Naturgesetz erhoben, so würde niemand mehr einen zu bestechen versuchen; folglich wäre das Gesetz ohne Anwendung; also unausführbar und somit aufgehoben durch sich selbst.

18. (S. 13.) Vgl. J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik IV Kap. 4 § 6 (gg. Ende); ebendas. VI Kap. 2 § 4 und anderwärts, wie z. B. in seinem „Utilitarianism", seinen Essays über Religion und seiner Abhandlung über Comte und den Positivismus, II. Teil.

19. (S. 14.) Man vgl. mit dem im Vortrage Gesagten das erste Kapitel der Nikomachischen Ethik, und man wird finden, daß Iherings „Grundgedanke" bei seinem Werke „Der Zweck im Recht" (I S. VI), nämlich, „daß es keinen Rechtssatz gebe, der nicht einem Zwecke seinen Ursprung verdanke", so alt als die Ethik selber ist.

20. (S. 14.) Es kann Fälle geben, wo der Erfolg gewisser Bestrebungen zweifelhaft ist und von zwei Wegen, die sich öffnen, der eine ein Besseres, aber mit geringerer Wahrscheinlichkeit, der andere ein minder Gutes, aber mit größerer Wahrscheinlichkeit, in Aussicht stellt. Hier kommt das Wahrscheinlichkeitsverhältnis bei der Wahl mit in Betracht. Wenn A dreimal besser ist als B, aber B zehnmal mehr Chancen hat, erzielt zu werden als A, so wird der praktisch Weise den Weg zu B vorziehen. Denken wir uns ein solches Verfahren durchgängig unter ähnlichen Umständen eingehalten, so würde damit (nach dem Gesetz der großen Zahlen) bei hinreichender Vervielfältigung der Fälle im ganzen das Bessere verwirklicht werden. Somit entspricht das Verhalten noch immer unverkennbar dem im Text ausgesprochenen Prinzip: wähle unter dem Erreichbaren das Beste. Die ganze Bedeutung dieser Bemerkung wird durch den Verlauf der Untersuchung noch mehr ins Licht gestellt werden. — A. d. H. Vgl. auch die unten folgende kleine Abhandlung über Benjamin Franklin.

21. (S. 14.) Schon Aristoteles war diese Wahrheit bekannt (vgl. z. B. De Anim. III, 8). Das Mittelalter hielt sie fest, drückte sie aber nicht glücklich aus, in dem Satze: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Die Begriffe „Wollen", „Schließen" werden nicht aus sinnlichen Anschauungen gewonnen; man müßte denn den Begriff „sinnlich" so allgemein fassen, daß aller Unterschied von „sinnlich" und „übersinnlich" sich verwischte. Sie stammen aus Anschauungen psychischen Inhalts. Ebendaher stammen die Begriffe „Zweck"[2], „Ursache" (wir bemerken z. B. zwischen unserem Glauben an die Prämissen und unserem Glauben an den

---

[2]) A. d. H. Vgl. hierzu die Einleitung S. XII u. unten Anm. 30 S. 49.

Schlußsatz eine ursächliche Beziehung)[3], „Unmöglichkeit"[2]) und „Notwendigkeit"[2]) (wir gewinnen sie aus Urteilen, welche etwas nicht einfach assertorisch, sondern, wie man sich auszudrücken beliebt, apodiktisch anerkennen oder verwerfen) und viele andere, welche manche Moderne, denen die Erforschung des wahren Ursprungs mißlang, als von vornherein gegebene Kategorien betrachten wollten. (Beiläufig bemerkt, ist es mir wohl bekannt, daß Sigwart und, von ihm bestimmt, auch andere in jüngster Zeit die Besonderheit der apodiktischen gegenüber der assertorischen Urteilsweise in Abrede stellen. Es ist dies aber ein psychologischer Irrtum, den als solchen zu erweisen hier nicht des Ortes ist; vgl. unten Anm. 30 S. 48 u. Anm. 32 S. 53 Abs. 7.

22. (S. 14.) A. d. H. An Stelle der Ausdrücke „physischer und psychischer Inhalt" würde B. jetzt die Termini „physische und psychische Objekte" bevorzugen.

23. (S. 15.) Auch von dieser Lehre finden sich die ersten Keime bei Aristoteles, vgl. insbes. Metaph. Δ 15 p. 1021 a 29. Der Terminus „intentional" stammt, wie so manche andere Bezeichnung wichtiger Begriffe, von den Scholastikern her. A. d. H. Er hat sich seit Brentanos Psychologie 1874 wieder eingebürgert.

24. (S. 15.) Eingehender findet man die Frage nach dem Einteilungsgrunde erörtert in meiner „Psychologie vom empirischen Standpunkte" (1874, Buch II Kap. 6; vgl. ebend. Kap. 1 § 5), deren betreffende Ausführungen ich trotz mancher Abweichung im einzelnen der Hauptsache nach auch heute noch für richtig halte. — A. d. H. Vgl. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkte, Leipzig 1911, und Untersuchungen zur Sinnespsychologie, Leipzig 1907. Dann Anton Marty, Untersuchungen zur Grundlegung einer allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Halle 1908. S. 124 u. f.

25. (S. 15.) Meditat. III. Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes (alle psychischen Akte) in c e r t a g e n e r a d i s t r i b u a m ... Quaedam ex his tamquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit i d e a e nomen, ut cum hominem, vel chimaeram, vel coelum, vel angelum, vel Deum cogito; aliae vero alias quasdam praeterea formas habent, ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector; et ex his aliae voluntates, sive affectus aliae autem judicia appellantur. (A. d. H. Vgl. hierzu Alfred Kastil, Studien zur neueren Erkenntnistheorie, I. Descartes, Halle a. S. 1909.)

26. (S. 15.) Ich will damit nicht sagen, daß die Einteilung gegenwärtig allgemein anerkannt sei. Man würde nicht einmal den Satz des Widerspruchs für gesichert erklären dürfen, wenn man, um dies

---

[3]) A. d. H. Vgl. hierzu m. Schrift: „Franz Brentano" S. 70 und die ausführliche Wiedergabe der Lehre B.s in Anton Martys Buch „Raum und Zeit", Halle 1916, S. 105. Ich halte die Polemik Martys allerdings nicht für überzeugend.

zu tun, die allgemeine Zustimmung abwarten wollte. In unserem Falle ist es sehr begreiflich, wenn alteingewurzelte Vorurteile nicht sofort aufgegeben werden. Aber daß auch unter solchen Verhältnissen keine einzige bedeutende Objektion vorgebracht werden konnte, dient der Lehre gewiß am meisten zur Bestätigung.

Manche — wie z. B. Windelband — geben es auf, das Urteil mit der Vorstellung in einer Grundklasse zu begreifen, glauben es dagegen der Gemütstätigkeit subsumieren zu können[4]). Sie fallen so in den Fehler, den einst Hume bei seiner Untersuchung über die Natur des Glaubens (belief) begangen hatte, zurück. Das Bejahen soll nach ihnen ein Billigen, ein Wertschätzen im Gefühle, das Verneinen ein Mißbilligen, ein Sich-abgestoßen-fühlen sein.

Trotz einer gewissen Analogie ist die Verwechslung schwer begreiflich. Es gibt Leute, welche die Güte Gottes und die Bosheit des Teufels, das Wesen des Ormuzd und das Wesen des Ahriman mit gleicher Überzeugung anerkennen, während sie doch das Wesen des einen über alles schätzen, von dem des anderen sich nicht anders als abgestoßen fühlen. Da wir die Erkenntnis lieben und den Irrtum hassen, so ist es allerdings richtig, daß uns Urteile, die wir für richtig halten (und dies gilt von allen denen, welche wir selber fällen), aus diesem Grunde lieb sind (daß wir sie also im Gefühle irgendwie wertschätzen). Aber wer möchte sich dadurch verleiten lassen, die geliebten Urteile selbst für Betätigungen der Liebe zu nehmen? Die Verwechslung wäre schier ebenso grob, als wenn einer Weib und Kind und Geld und Gut deshalb, weil sie Gegenstände seiner Liebe sind, von dieser seiner darauf bezüglichen Tätigkeit nicht unterschiede. Seltsam, daß Windelband (Straßb. Abhandl. S. 171), dem klaren Wortlaut der Meditationen entgegen (oben Anm. 25) Descartes dieselbe Lehre zuschreibt; vgl. ferner unten Anm. 31 (über die Einheit des Begriffes des Guten) sowie was Sigwart in seiner Logik I, 2. Aufl. S. 156 ff. in der Anmerkung zum Teil sehr treffend gegen Windelband geltend macht. Denjenigen, welcher nach allem dem noch nach weiteren Argumenten für den Unterschied der zweiten und dritten Grundklasse verlangen sollte, erlaube ich mir zum voraus auf meine „Deskriptive Psychologie" zu verweisen, von der ich im Vorwort als einem nahezu vollendeten Werke spreche, und die nicht als eine Fortsetzung, wohl aber als eine Fortentwicklung meiner „Psychologie vom empirischen Standpunkte" erscheinen wird. (A. d. H. Vgl. oben Anm. 2 zum Vorwort.)

27. (S. 16.) Miklosich, Subjektlose Sätze 2. Aufl., Wien 1883. Zur Orientierung über den Inhalt dieser wertvollen Abhandlung mag eine Anzeige dienen, die ich seinerzeit für die Wiener Abendpost geschrieben hatte. Durch Unverstand verirrte sie sich als Feuilleton in die Wiener Zeitung (13. und 14. November 1883), wo sie gewiß niemand gesucht hat[5]). Inzwischen ist Sigwarts Monographie „Die

---

[4]) A. d. H. Vgl. hierzu den Anhang zur Klassifikation der psychischen Phänomene, Abschnitt VII.

[5]) A. d. H. Brentano ließ darum jene Anzeige als Beilage der ersten Auflage anfügen. Ihr Wiederabdruck wird in anderem Zusammenhange erfolgen.

Impersonalien" erschienen, worin er Miklosich bekämpft. Marty hat sie, und früher schon den betreffenden Abschnitt von Sigwarts Logik, in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie einer treffenden Kritik unterzogen. (Vgl. jetzt Anton Marty, Gesammelte Schriften II. Band 1. Abtlg, Halle 1918.)

28. (S. 16 u. S. 22.) Der Entdeckung, daß jeder Akt der Liebe ein „Gefallen", jede Betätigung des Hasses ein „Mißfallen" sei, war Descartes, als er das zweite Buch seiner inhaltreichen kleinen Schrift über die Affekte schrieb, ganz nahe. Im zweiten Buche (Des Passions II, art. 139) sagt er: „Lorsque les choses qu'elles" (l'amour et la haine) „nous portent à aimer sont veritablement bonnes, et celles qu'elles nous portent à haïr, sont veritablement mauvaises, l'amour est incomparablement meilleure que la haine; elle ne saurait être trop grande, et elle ne manque jamais de produire la joie." Und damit stimmt es, wenn er wenig später (art. 140) bemerkt: „La haine, au contraire, ne saurait être si petite qu'elle ne nuise, et elle n'est jamais sans tristesse." (Deutsch: Phil. Bibl. Bd. 29.)

Indes gebraucht man im gemeinen Leben die Ausdrücke „Freude" und „Trauer", „Lust" und „Unlust" nur da, wo das Gefallen und Mißfallen einen gewissen Grad von Lebhaftigkeit erreichen[6]). Eine scharfe Grenze bei dieser unwissenschaftlichen Scheidung besteht nicht; doch mögen wir uns, so wie sie eben ist, nach wie vor im Gebrauche daran halten. Es genügt, daß die Ausdrücke „gefallen" und „mißfallen" durch eine solche Schranke nicht beengt sind.

29. A. d. H. (S. 17.) Dieser Paragraph bedarf einer Richtigstellung, die Brentano selbst vorgenommen hat: während ein Ganzes nicht richtig bejaht werden kann, wenn auch nur irgendein Teil zu leugnen ist, kann eine Summe von Gutem und Schlechtem als Ganzes gleichwohl mit Recht geliebt werden, aber auch so beschaffen sein, daß es indifferent ist, indem gut und schlecht sich die Wage hält. Vgl. Brentano, Klassifikation der psychischen Phänomene, Anhang S. 142, und Marty, Gesammelte Schriften I, 1, S. 100.

30. (S. 17.) Die Ausdrücke „wahr" und „falsch" gebrauchen wir in mehrfachem Sinne; einmal nennen wir so die wahren und falschen Urteile; dann aber (die Bedeutung etwas modifizierend) auch Gegenstände, wie wenn wir sagen „ein wahrer Freund", „falsches Geld". Ich brauche kaum zu bemerken, daß ich, wenn ich hier im Vortrag die Worte „wahr" und „falsch" gebrauche, nicht die erste und eigentliche, sondern eine auf die Gegenstände übertragene Bedeutung damit verbinde. Wahr ist so das, was ist; falsch das, was nicht ist. Wie Aristoteles sagte: „ὂν ὡς ἀληθές", so könnte man auch sagen „ἀληθές ὡς ὄν".

Von der Wahrheit im eigentlichsten Sinne hat man oft gesagt, sie sei die Übereinstimmung des Urteils mit dem Gegenstande (adaequatio rei et intellectus, sagten die Scholastiker). Dieser Ausspruch, in gewissem Sinne richtig, ist doch im höchsten Grade mißverständlich und hat zu schweren Irrtümern geführt. Man deutete

[6]) A. d. H. D. h. sinnliche Gefühle von gewisser Intensität mitspielen. Näheres in den „Untersuchungen zur Sinnespsychologie".

die Übereinstimmung als eine Art Identität zwischen etwas, was in dem Urteile oder in der diesem zugrunde liegenden Vorstellung enthalten sei, mit etwas außerhalb des Geistes Befindlichem. Aber dies kann der Sinn hier nicht sein; „übereinstimmen“ heißt hier vielmehr soviel als „konvenient sein“, „in Einklang stehen“, „passen“, „entsprechen“. Es ist, wie wenn einer auf dem Gebiete der Gemütstätigkeit sagen wollte, die Richtigkeit der Liebe und des Hasses bestehe in der Übereinstimmung der Gemütstätigkeit mit dem Gegenstande. Wohl verstanden, wäre auch dies unzweifelhaft richtig; wer richtig liebt und haßt, dessen Gemüt verhält sich den Gegenständen adäquat, d. h. es verhält sich konvenient, passend, entsprechend: dagegen wäre es offenbar abgeschmackt, wenn einer glaubte, es finde sich bei der richtigen Liebe und dem richtigen Hasse eine Identität zwischen ihnen, oder auch den ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen, auf der einen und irgend etwas außerhalb des Gemütes auf der anderen Seite, die bei unrichtigem Verhalten des Gemütes fehle. Mit manchem anderen hat auch dieses Mißverständnis dazu beigetragen, die Lehre vom Urteil in jene traurige Verwirrung zu bringen, aus welcher Psychologie und Logik sich heute so mühsam herausarbeiten.

A. d. H. Es folgten hier weitere Ausführungen über den „Begriff“ der „Existenz und Nichtexistenz“ als dem angeblichen Korrelate positiver und negativer richtiger Urteile.

Seither (etwa 1905) hat B. erkannt, daß die Termini „Existenz, Nichtexistenz, Existierendes, Nichtexistierendes“, aber auch „Möglichkeit, Unmöglichkeit, Notwendigkeit, Notwendiges, Sein, Nichtsein, Wahrheit, Falschheit, Güte, Schlechtigkeit“ usw. usw. keine selbstbedeutenden Ausdrücke sind, d. h. für sich selbst genommen nichts bedeuten; ihre Funktion als Namen ist eine bloß scheinbare, sie gehört zu dem, was A. Marty (Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie I) als „innere Sprachform“ von der Bedeutung trennt.

Von Begriffen ist also eigentlich hier nicht zu reden; denn diese Ausdrücke sind unselbständige Sprachbestandteile, und man irrt, wenn man wähnt, sie bedeuteten für sich genommen etwas. Sage ich: „Die Nichtexistenz von A ist“ oder „A ist nichtexistierend“, so denke ich entweder nichts anderes als die Leugnung von A (= A ist nicht), oder ich will dem Gedanken Ausdruck geben, daß einer, der A leugnet, richtig urteilt. Wer an „Sätze an sich“ glaubt (Bolzano-Husserl), an „Inhalte“ (Marty), „Gebilde“ (Stumpf), „Objektive“ (Meinong) begeht Fiktionen, die in keiner Weise dazu dienen können, die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis zu retten, die vielmehr für jeden, der das Wesen der Evidenz erfaßt hat, gesichert ist, ohne die Annahme jener fiktiven Undinge. Ganz Analoges gilt von den Ausdrücken „Güte, Pflicht, Schlechtigkeit, Gutes, Schlechtes, Wert, Unwert, Soll, wertvoll, schlecht, Gut, Übel“ usw. usw. Der Satz „Erkenntnis ist ein Gut“ will nichts anderes besagen, als daß keiner, der die Erkenntnis liebt, unrichtig liebt. Ähnliches gilt auch von den Ausdrücken „Vorzug, Vorzüglichkeit, Nützlichkeit, Schädlichkeit, Nutzen, Schaden usw.“ Jedes Reden von Vorzug geht auf ein Bevorzugen, jede Zuerkennung von Nutzen auf ein motiviertes Lieben zurück.

Bei Abfassung der vorliegenden Schrift hat Brentano noch den allgemeinen Irrtum geteilt und jene grammatikalischen Abstrakta, Reflexiva und Negativa als selbstbedeutende Ausdrücke behandelt. Er fragt z. B. „welcher Zweck ist richtig“ (S. 14), statt zu fragen, welcher motivierende Wille ist der richtige?“ oder ganz konkret: „welcher Wollende ist ein richtig Wollender?“ In der folgenden Anmerkung spricht er von der Einheitlichkeit des Begriffes des Guten; der Gedanke, der damit zum Ausdrucke kommen soll, ist kein anderer als der, daß der Begriff des richtig Liebenden ein einheitlicher sei. Der Terminus „Gut“ bedeutet an und für sich genommen ebensowenig einen Begriff wie „Vorzug“ oder „Nutzen“. — Es handelt sich um mitbedeutende Zeichen, um bequeme sprachliche Fiktionen; sie spielen eine ähnliche Rolle wie die Hilfsfiktionen der Mathematik.

Die nähere Zergliederung ihrer Funktion ist, wie auch Vaihinger (Philosophie des Als Ob) hervorhebt, eine der wichtigsten Aufgaben der Erkenntnistheorie und Logik. — Mit der bloßen Konstatierung des Unterschiedes der „Soll“- und „Seins“funktion (Kelsen) ist es nicht getan. Jene muß auf die richtige Gemütstätigkeit, wie diese auf das richtige Urteil zurückgeführt werden. Vgl. hierzu den Anhang zur „Klassifikation der psychischen Phänomene“ von Brentano, dann die Einleitung zu Martys Gesammelten Schriften II, 1 von A. Kastil sowie O. Kraus: Franz Brentano, Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre, München 1919, S. 32f. u. S. 63.

31. (S. 18.) Der Begriff des (in sich selbst) Guten[7]) ist hiernach ein einheitlicher im strengen Sinne, und nicht, wie Aristoteles (infolge einer Verirrung, auf die wir noch zu sprechen kommen werden) lehrte, bloß in analoger Weise einer. Auch deutsche Philosophen verkannten die Einheit des Begriffes. So Kant und jüngst wieder Windelband. Verführerisch mochte für Deutsche ein Mangel unserer gewöhnlichen Sprache werden, die dem „Guten“ keinen überall gleichmäßig üblichen Ausdruck entgegenstellt, sondern seinen Gegensatz bald als schlimm, bald als übel, bald als böse, bald als arg, bald als abscheulich, bald als schlecht bezeichnet usw. Da konnte es denn, wie gar oft in ähnlichen Fällen, geschehen, daß man mit dem gemeinsamen Namen auch eines gemeinsamen Begriffes zu entbehren glaubte. Und fehlte ein solcher auf der einen Seite, so mußte er auch auf der anderen fehlen, und der Ausdruck „gut“ ein äquivoker Name sein.

Von allen erwähnten scheint mir (und auch Philologen, die ich zu Rate zog, waren derselben Ansicht) der Ausdruck „schlecht“ noch am meisten, wie das lateinische „malum“, in voller Allgemeinheit dem Guten gegenüber verwendbar, und so werde ich ihn im folgenden mir zu gebrauchen erlauben.

Daß ich an einem gewissen gemeinsamen Charakter der intentionalen Beziehung von Liebe und Haß festhalte, schließt nicht aus, daß ich daneben Besonderheiten für einzelne Fälle anerkenne. Wenn darum auch „schlecht“ ein wahrhaft allgemeiner einheitlicher Klassenbegriff ist, so mögen doch in seinem Bereiche spezielle Klassen

---

[7]) A. d. H. Vgl. hierzu die Einleitung S. XII und die vorige Anmerkung d. H.

unterschieden werden, von welchen die eine passend als „böse“, die andere als „übel“ usw. zu bezeichnen ist.

32. (S. 19.) Der Unterschied der evidenten von den blinden Urteilen ist etwas zu Auffallendes, um nicht irgendwie beachtet zu werden. Selbst der skeptische Hume ist weit davon entfernt, ihn in Abrede zu stellen. Die Evidenz kommt nach ihm (Enqu. on hum. understand. IV)[8]) einerseits den analytischen Urteilen (zu welchen auch die Axiome der Mathematik und die mathematischen Demonstrationen gehören sollen) und andererseits gewissen Wahrnehmungen, nicht aber den sogenannten Erfahrungssätzen zu. Hier leite nicht die Vernunft, sondern in völlig unvernünftiger Weise die Gewohnheit; der Glauben sei hier instinktiv und mechanisch (ebend. V).

Aber eine Tatsache bemerken heißt noch nicht sie sich in ihrem Wesen klar und deutlich machen. Ist das Wesen des Urteils bis in die neueste Zeit fast allgemein mißkannt worden, wie sollte das der Evidenz richtig verstanden worden sein? Ja, hier hat selbst Descartes sein Scharfblick verlassen. Wie sehr ihm die Erscheinung in die Augen fällt, dafür zeuge eine Stelle aus den Meditationen: „„Cum hic dico me ita doctum esse a natura (er spricht von der sogenannten äußeren Wahrnehmung) intelligo tantum spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum, quae duo multum discrepant. Nam quaecunque lumine naturali mihi ostenduntur (ut quod ex eo quo dubitem sequatur me esse, et similia) nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aeque fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docere; sed quantum ad impetus naturales jam saepe olim judicavi me ab illis in deteriorem partem fuisse impulsum cum de bono eligendo ageretur, nec video cur iisdem in ulla alia re magis fidam“. (Medit. III.)[9]).

Daß Descartes die Evidenz nicht aufgefallen sei, daß er den Unterschied zwischen Einsicht und blindem Urteil nicht bemerkt habe, kann man hiernach gewiß nicht sagen. Aber er, der die Klasse des Urteils von der des Vorstellens scheidet, läßt doch den auszeichnenden Charakter der Evidenz, den die einsichtigen Urteile haben, in der Klasse des Vorstellens zurück. Sie soll in einer besonderen Auszeichnung der Perzeption, d. i. der Vorstellung bestehen, die dem Urteil zugrunde liegt. Ja, Descartes geht soweit, dieses Vorstellen geradezu ein „cognoscere“, ein „Erkennen“ zu nennen. Ein Erkennen also und doch kein Urteilen! — Das sind rudimentäre Glieder, welche uns nach dem Fortschritt, den die Lehre vom Urteil durch Descartes gemacht, an eine überwundene Lebensstufe der Psychologie erinnern; nur mit dem Unterschied gegenüber ähnlichen Erscheinungen in der Entwicklungsgeschichte der Arten, daß diese Glieder, in keiner Weise angepaßt, im höchsten Grade störend werden, ja alle ferneren Bemühungen Descartes' für die Erkenntnistheorie erfolglos machen. Er bleibt, um mit Leibniz zu sprechen,

---

[8]) Deutsch: Phil. Bibl. Bd. 35.
[9]) Deutsch: Phil. Bibl. Bd. 27.

„im Vorzimmer der Wahrheit“ (vgl. hier auch Anm. 34 gegen Ende). Nur so wird Descartes' clara et distincta perceptio, von welcher selbst man so schwer eine klare und deutliche Vorstellung gewinnt, in ihrer eigentümlichen Zwitterhaftigkeit vollkommen verständlich. Zu helfen ist hier nur, wenn man das, was die Einsicht gegenüber anderen Urteilen auszeichnet, als innere Eigentümlichkeit in dem Akte des Einsehens selber sucht.

Freilich haben manche, die sie hier suchten, sie dennoch nicht gefunden. Sehen wir (vgl. Anm. 27), wie Sigwart das Wesen des Urteils faßt. Es gehört, lehrt er, dazu ein Beziehen von Vorstellungen aufeinander und nebstdem ein darauf bezügliches Gefühl des Genötigtseins (vgl. Logik § 14 und § 31, bes. 4 u. 5). Ein solches besteht darum immer, auch im Falle des blindesten Vorurteils. Es ist dann anormal, wird aber (wie Sigwart ausdrücklich erklärt) für normal und allgemeingültig gehalten. Und was ist nun im Unterschiede von diesem Falle im Falle der Einsicht gegeben? Sigwart sagt, seine Evidenz bestehe in diesem selben Gefühle (vgl. z. B. § 3), welches aber dann nicht bloß für normal und allgemeingültig gehalten werde, sondern auch normal und allgemeingültig sei.

Mir scheint, das Bedenkliche dieser Theorie springt in die Augen; sie ist aus vielfachem Grunde verwerflich.

1. Die Eigentümlichkeit der Einsicht, die Klarheit, Evidenz gewisser Urteile, von der ihre Wahrheit untrennbar ist, hat wenig oder nichts mit einem Gefühle der Nötigung zu tun. Mag es sein, daß ich augenblicklich nicht umhin kann so zu urteilen: in dem Gefühl einer Nötigung besteht das Wesen jener Klarheit nicht; und kein Bewußtsein einer Notwendigkeit, so zu urteilen, könnte als solches die Wahrheit sichern. Wer beim Urteilen an keinen Indeterminismus glaubt, der hält alle Urteile unter den Umständen, unter welchen sie gefällt werden, für notwendig, aber — und mit unleugbarem Rechte — darum doch nicht alle für wahr.

2. Sigwart, indem er das Bewußtsein der Einsicht in einem Gefühle der Denknotwendigkeit finden will, behauptet, dieses Bewußtsein eigener Nötigung sei zugleich ein Bewußtsein der Notwendigkeit für alle Denkenden, welchen dieselben Gründe vorliegen. Wenn er aber meint, die eine Überzeugung knüpfe sich hier zweifellos an die andere, so ist dies ein Irrtum. Warum doch sollte, wenn der eine auf gewisse Data hin ein Urteil zu fällen genötigt ist, jeder andere Denkende, dem sie ebenso gegeben sind, derselben Nötigung unterliegen? Offenbar könnte nur die Berufung auf das Kausalgesetz, welches unter gleichen Vorbedingungen gleiche Wirkungen fordert, den logischen Zusammenhang vermitteln. Seine Anwendung in unserem Falle wäre aber eine ganz fehlerhafte; denn sie involvierte das Übersehen der besonderen psychischen Dispositionen, die, obwohl sie gar nicht direkt ins Bewußtsein fallen, nebst den bewußten Daten als Vorbedingungen in Betracht kommen und bei verschiedenen Personen sehr verschieden sind. Hegel und seine Schule haben, durch Paralogismen beirrt, den Satz des Widerspruchs geleugnet, Trendelenburg, der Hegel bekämpft, hat seine Gültigkeit wenigstens restringiert (vgl. s. Abhandlungen über Herbarts Meta-

physik). Die allgemeine Unmöglichkeit den Satz innerlich zu leugnen, die Aristoteles behauptet hat, ist demnach heute nicht mehr zu verteidigen; für Aristoteles selbst aber, der den Satz mit Evidenz einsah, war gewiß seine Leugnung unmöglich.

Was einer einsieht, ist allerdings wie für ihn so für jeden anderen, der es in derselben Weise einsieht, sicher. Auch kommt dem Urteile, dessen Wahrheit einer einsieht, immer Allgemeingültigkeit zu; d. h. es kann von dem, was er einsieht, nicht ein anderer das Gegenteil einsehen, und jedermann irrt, der das Gegenteil davon glaubt. Auch mag, da was ich hier sage zum Wesen der Wahrheit gehört, wer etwas als wahr einsieht, erkennen, daß er es als eine Wahrheit für alle zu betrachten berechtigt ist. Aber es hieße sich einer starken Begriffsverwechslung schuldig machen, wenn man aus einem solchen Bewußtsein der Wahrheit für alle das Bewußtsein einer allgemeinen Denknötigung machen wollte.[9a])

3. Sigwart verwickelt sich in eine Menge von Widersprüchen. Er behauptet und muß behaupten — wenn er nicht den Skeptikern weichen und seine ganze Logik fahren lassen will — daß die evidenten von den nicht evidenten Urteilen nicht bloß verschieden, sondern auch im Bewußtsein unterscheidbar seien. Es müssen also die einen, nicht aber die anderen als normal und allgemeingültig erscheinen. Aber wenn die evidenten wie die nicht evidenten Urteile das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit mit sich führen, so scheinen die einen zunächst wie die anderen sich darzubieten, und nur etwa nachträglich (oder auch gleichzeitig, aber nebenher) und in Reflexion auf irgendwelches Kriterium, das man als Maßstab daran heranbrächte, könnte der Unterschied entdeckt werden. Wirklich finden sich Stellen bei Sigwart, wo er von einem Bewußtsein der Übereinstimmung mit den allgemeinen Regeln spricht, das die vollkommen evidenten Urteile begleite (vgl. z. B. I. 2. Aufl. § 39 S. 311). Aber abgesehen davon, daß dies der Erfahrung widerspricht — man hat längst vor der Entdeckung des Syllogismus mit aller Evidenz syllogistisch geschlossen — ist es auch schon darum zu verwerfen, weil es, da die Regel selbst gesichert werden muß, entweder zu einem Regreß ins unendliche oder zu einem circulus vitiosus führen würde.

4. Einem anderen Widerspruche, den ich bei Sigwart konstatiere, obwohl er, auch nach seiner irrigen Fassung des Wesens des Urteils und des Wesens der Evidenz, meines Erachtens, noch vermeidlich gewesen wäre) begegnen wir in seiner Lehre vom Selbstbewußtsein. Die Erkenntnis: ich bin, soll n u r evident und ohne Bewußtsein der Denknotwendigkeit und der Notwendigkeit für alle stattfinden. (Nicht anders wenigstens vermag ich die Worte I. 2. Aufl. S. 310 zu verstehen: „Die Gewißheit, daß ich bin und denke, ist die absolut letzte und fundamentale, die Bedingung alles Denkens und aller Gewißheit überhaupt; hier kann nur von der unmittelbaren Evidenz die Rede sein, man kann nicht einmal sagen, daß

[9a]) A. d. H. Aus dieser Kritik, wie aus dieser Schrift überhaupt, erhellt, daß die Widerlegung psychologistischer Denkweise auf Brentano zurückgeht.

dieser Gedanke notwendig ist, sondern er ist vor aller Notwendigkeit. Und ebenso unmittelbar und evident ist die Gewißheit des Bewußtseins, daß ich dieses und dieses denke; sie ist mit meinem Selbstbewußtsein unauflöslich verflochten, das eine mit dem anderen gegeben.") Dies erscheint nach seinen früher betrachteten Lehren wie eine contradictio in adjecto, die keine Verteidigung zuläßt.

5. Weitere Widersprüche zeigen sich bei Sigwarts sehr eigentümlicher und bedenklicher Lehre von den Postulaten, die er den Axiomen entgegenstellt. Letztere sollen auf Grund eigentlicher Denknotwendigkeit, erstere nicht aus rein intellektuellen Motiven, sondern aus psychologischen Motiven anderer Art, aus praktischen Bedürfnissen, als gewiß angenommen werden (I. 2. Aufl. S. 412f.). Das Kausalgesetz z. B. ist nach ihm kein Axiom, sondern ein bloßes Postulat; wir nehmen es als gewiß an, weil wir finden, daß wir, ohne dasselbe zu statuieren, die Natur nicht würden erforschen können. Indem Sigwart das Kausalgesetz in solcher Weise annimmt, also nur aus gutem Willen als wahr statuiert, daß Gleichförmigkeit des Werdens unter gleichen Bedingungen durchweg in der Natur bestehe, hält er es offenbar für wahr ohne Bewußtsein der Denknotwendigkeit, was doch, wenn alles Fürwahrhalten ein Urteilen ist, sich mit seiner Wesensbestimmung des Urteils nicht verträgt. Ich sehe für Sigwart hier nur den einen Ausweg, zu sagen, an das, was er als Postulat für „gewiß" (!) annehme, wie z. B. an das Kausalgesetz in der Natur, glaube er nicht; dann aber wird er auch kaum ernstlich darauf hoffen.

6. Dieser Punkt wird noch bedenklicher, wenn man an das zuvor (unter 2) Erörterte zurückdenkt. Das Bewußtsein allgemeiner Denknotwendigkeit gehört nach Sigwart zwar nicht zum Postulat, wohl aber zum Axiome (vgl. unter 5). Aber das Bewußtsein dieser allgemeinen Denknotwendigkeit könnte Sigwart mit einigem Schein nur etwa auf Grund des allgemeinen Kausalgesetzes in dem Bewußtsein der eigenen Denknötigung uns offenbar werden lassen. Und nun ist dieses Kausalgesetz selbst bloßes Postulat; es entbehrt der Evidenz. Offenbar ist also auch die allgemeine Denknotwendigkeit bei den Axiomen Postulat, und somit verlieren sie das Wesentlichste, was sie nach Sigwart vor den Postulaten auszeichnet. Hierzu mag es dann recht wohl stimmen, wenn Sigwart (§ 3) den Glauben an die Zuverlässigkeit der Evidenz ein „Postulat" nennt. Wie aber der Ausspruch bei solcher Interpretation mit allem übrigen zusammenstimmen könnte, vermag ich nicht zu fassen.

7. Sigwart stellt (§ 31) den Unterschied von assertorischen und apodiktischen Urteilen in Abrede, weil jedem Urteile das Gefühl der Notwendigkeit der Funktion wesentlich sei. Sonach hängt diese Behauptung ebenfalls mit seiner irrigen Grundanschauung vom Urteil zusammen; er identifiziert, scheint's, das Gefühl, das er manchmal Gefühl der Evidenz nennt, mit dem Charakter des Apodiktischen. Es wäre aber sehr zu mißbilligen, wenn man die modale Besonderheit mancher Urteile, wie z. B. des Satzes des Widerspruchs, gegenüber anderen, wie z. B. dem Selbstbewußtsein, daß ich bin, übersähe; beim ersten handelt es sich um „notwendig wahr oder falsch", beim anderen nur um „tatsächlich wahr oder falsch", obwohl beide im

gleichen Sinn des Wortes evident sind und sich in Ansehung ihrer Sicherheit nicht unterscheiden. Nur aus Urteilen wie die ersteren, nicht aber aus solchen wie die letzteren schöpfen wir die Begriffe der Unmöglichkeit und Notwendigkeit. (A. d. H. vgl. S. 75 u. f.)

Daß Sigwart, auch was diese Bekämpfung des apodiktischen Urteils als besonderer Klasse betrifft, gelegentlich gegen sich selbst Zeugnis gibt, erhellt aus dem schon oben (unter 4) Erwähnten. Die Erkenntnis: ich bin, nennt er gegenüber der Erkenntnis eines Axioms die einer einfach tatsächlichen Wahrheit (ebend. S. 312). Hier spricht er besser, als seine allgemeinen Aufstellungen es ihm noch gestatten.

Sigwarts Lehre von der Evidenz ist also wesentlich irrig. Wie nicht von Descartes, so kann freilich gewiß auch von ihm nicht gesagt werden, daß er das Phänomen nicht bemerkt habe; man muß ihm sogar nachrühmen, daß er mit größtem Eifer es zu analysieren versuchte. Es begegnete ihm aber scheint's, was vielen bei psychologischer Zergliederung begegnet ist, daß er im Eifer der Analyse am richtigen Punkt nicht Halt machte und Phänomene von sehr verschiedenem Charakter noch aufeinander zurückzuführen suchte.

Ein Irrtum hinsichtlich des Wesens der Evidenz ist für den Logiker begreiflicherweise folgenschwer. Man darf wohl sagen, daß wir hier an das tiefstliegende organische Leiden von Sigwarts Logik gerührt haben, wenn man dieses nicht in der Verkennung des Wesens des Urteils überhaupt erblicken will. Wieder und wieder zeigen sich üble Folgen, wie z. B. in dem Unvermögen Sigwarts, die wesentlichsten Anlässe unserer Irrtümer zu begreifen. Man vgl. Logik I. 2. Aufl. S. 103 Anm., wo er mit auffallender Einseitigkeit dem Mangel an Ausbildung unserer Sprache die Hauptschuld beimißt.

Übrigens haben manche andere hervorragende Logiker der neuesten Zeit vor Sigwart hier sicher nichts voraus. Wie es sich, um nur noch auf e i n Beispiel zu verweisen, mit der Lehre von der Evidenz bei dem trefflichen J. St. Mill verhält, darüber vgl. man unten Anm. 80 S. 73.

Aus der großen Unklarheit über das Wesen der Evidenz, welche schier allgemein besteht, ist es auch erklärlich, wenn man sehr gewöhnlich von einem „mehr oder weniger evident" sprechen hört. Auch Descartes und Pascal gebrauchen solche Ausdrücke, die doch als völlig unpassend sich erweisen. Was evident ist, ist sicher; und die Sicherheit im eigentlichen Sinne kennt keine Unterschiede des Grades. In jüngster Zeit freilich hörten wir sogar (und allen Ernstes) in der Viertelsjahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie die Meinung äußern, daß es e v i d e n t e V e r m u t u n g e n gebe, die trotz ihrer Evidenz recht wohl falsch sein könnten. Es ist aber unnötig zu sagen, daß ich dies für widersinnig halte; wohl aber mag ich das Bedauern aussprechen, daß Vorlesungen von mir aus der Zeit, da ich noch Überzeugungsgrade für Urteilsintensitäten hielt, zu solchen Verirrungen (Meinongs A. d. H.) den Anlaß gegeben zu haben scheinen.

33. (S. 20.) Vgl. Franz Brentano, Untersuchungen zur Sinnespsychologie, Leipzig 1907, S. 119 u. f. über Affekte und sinnliche Redundanzen.

34. (S. 20.) Vgl. die schon erwähnte Abhandlung Humes, An Enquiry concerning the Principles of Moral. Hier haben andere Ge-

fühlsmoralisten, wie Beneke und Überweg, der sich an ihn anschließt (vgl. die Darstellung der Benekeschen Ethik in seinem Grundriß der Geschichte der Philosophie III), mehr als Hume gesehen. Und noch näher kommt der Sache Herbart, wenn er von evidenten Geschmacksurteilen spricht (nur daß diese eigentlich keine Urteile, sondern Gefühle sind, und darum auch nicht evident, sondern nur etwa dem Evidenten analog genannt werden sollten) und wenn er das Schöne dem bloß Angenehmen entgegensetzt und jenem im Unterschied von diesem Allgemeingültigkeit und unleugbaren Wert zuschreibt. Leider bleibt noch immer Falsches beigemischt, und Herbart verliert sofort für immer die richtige Fährte, so daß seine praktische Philosophie in ihrem Verlauf viel weiter als die Lehre Humes von der Wahrheit abkommt.

Diejenigen, welche den Unterschied zwischen dem als richtig charakterisierten und nicht als richtig charakterisierten Gefallen ganz und gar übersehen, können in entgegengesetztem Sinne fehlen. Die einen fassen die Sache so, als sei alles Gefallen, die anderen so, als sei kein Gefallen als richtig charakterisiert. Nach den letzteren ist der Begriff des Guten als des mit Recht Gefallenden ganz aufgegeben; „begehrenswert" im Unterschied von „begehrbar" ist ein Wort ohne Sinn. Den ersteren bleibt „begehrenswert" wohl als ein besonderer Begriff bestehen, so daß es keine Tautologie ist, wenn sie sagen: nichts ist in sich begehrbar, außer insofern es in sich begehrenswert, in sich gut ist. Offenbar müssen sie, konsequent, dieses behaupten und haben es wirklich gelehrt. Die extremen Hedoniker gehören alle hierher, aber mit ihnen auch viele andere; im Mittelalter z. B. findet sich die Lehre selbst bei dem von Ihering wieder in seiner Größe gewürdigten Thomas von Aquino. (Vgl. z. B. Summ. theol., 1ª qu. 80. qu. 82, art. 2 ad 1 u. ö.)

Aber auch so ist diese Meinung den Tatsachen gegenüber nicht festzuhalten ohne eine subjektivistische Fälschung der Begriffe des Guten und Schlechten, ähnlich der, welche einst Protagoras an den Begriffen der Wahrheit und Falschheit beging. Wie nach diesem Subjektivisten auf dem Gebiete des Urteils jeder das Maß von allem ist, so daß oft, was für den einen wahr, für den anderen zugleich falsch sein müßte: so sind die Vertreter der Meinung, nur Gutes könne geliebt, nur Schlechtes gehaßt werden, eigentlich genötigt anzunehmen, daß auf diesem Gebiete jeder für alles maßgebend sei, für das Gute dafür, daß es in sich gut, für das Schlechte dafür, daß es in sich schlecht sei, so daß oft etwas zugleich in sich gut und schlecht sein würde; in sich gut für alle, die es um seiner selbst willen lieben, in sich schlecht für alle, die es um seiner selbst willen hassen. Dies ist absurd, und die subjektivistische Fälschung des Begriffs des Guten ebenso verwerflich, als die subjektivistische Fälschung des Begriffs der Wahrheit und der Existenz bei Protagoras verwerflich war[10]), obwohl der subjektivistische Irrtum auf dem

---

[10]) A. d. H. In den verkehrten Ausdeutungen der Relativitätstheorie feiert der sophistische, subjektivistische Relativismus seine Auferstehung, vgl. Kraus in Annalen der Philos. 1921. Sonderheft „Zur Relativitätstheorie" Bd. II Heft 3.

Gebiete des mit Recht Gefallenden und Mißfallenden viel leichter Platz greift und bis heute die meisten ethischen Systeme infiziert. Mancher spricht ihn, wie noch jüngst Sigwart (Vorfragen der Ethik, S. 6), offen aus; mancher auch fällt hinein, ohne sich selbst seinen Subjektivismus zu klarem Bewußtsein zu bringen[11]).

Wie gesagt ist, wer einmal die Meinung angenommen hat, nichts

[11]) Vielleicht werden insbesondere solche, welche lehren, daß allgemein für jeden seine eigene Erkenntnis, Lust und Vollkommenheit überhaupt ein Gut, und ihre Gegensätze schlecht, alles übrige aber in sich selbst indifferent sei, dagegen protestieren, wenn ich sie den Subjektivisten beizähle. Es scheint ja auch, oberflächlich betrachtet, als stellten sie eine für alle gleichmäßig gültige Güterlehre auf. Allein bei einigermaßen achtsamer Erwägung findet man, daß diese Lehre auch nicht in einem einzigen Falle ein und dasselbe allgemeingültig für gut erklärt. Mein Wissen z. B. ist nach ihr für mich liebwert, für jeden anderen indifferent in sich, wie umgekehrt das Wissen jedes anderen, in sich selbst betrachtet, für mich indifferent ist. Seltsam berührt es, wenn man, wie es oft geschieht, theistische Denker eine solche subjektivistische Güterlehre für alles kreatürliche Lieben und Wollen aufstellen, für Gott aber die Annahme machen sieht, daß er ohne Unterschied der Personen jede Vollkommenheit nach einer Art objektivem Maßstabe schätze, was dann mittels des Gedankens an den ewigen Richter dazu dienen soll, den prinzipiellen Egoismus in seinen praktischen Konsequenzen unschädlich zu machen.

Von dem berühmten Streite zwischen Bossuet und Fénélon kann man sagen, daß der große Bischof von Meaux einen Subjektivismus vertrat. Die Thesen Fénélons wurden schließlich, obwohl er gewiß weder eine unedle noch unchristliche Moral vertreten hatte, sogar von Rom aus verurteilt, doch ging man nicht soweit, seine Lehre als häretisch zu verwerfen. Und in der Tat, man hätte auch jene schönen, innigen Zeilen verdammen müssen, die manche der heiligen Theresa zuschreiben, und die in unvollkommener lateinischer Übersetzung in viele katholische Gebetbücher übergegangen sind, geschweige daß je eine kirchliche Zensur sie bemängelt hätte. Ich gebe sie hier in direkter Übertragung aus dem Spanischen wieder:

„Nicht Hoffnung auf des Himmels sel'ge Freuden
Hat dir, mein Gott, zum Dienste mich verbunden,
Nicht Furcht, die ich vor ew'gem Graus empfunden,
Hat mich bewegt, der Sünder Pfad zu meiden.

Du Herr bewegst mich, mich bewegt dein Leiden,
Dein Anblick in den letzten, bangen Stunden,
Der Geißeln Wut, dein Haupt von Dorn umwunden,
Dein schweres Kreuz und — ach! — dein bittres Scheiden.

Herr, du bewegest mich mit solchem Triebe,
Daß ich dich liebte, wär' kein Himmel offen,
Dich fürchtete, wenn auch kein Abgrund schreckte;

Nichts kannst du geben, was mir Liebe weckte;
Denn würd' ich auch nicht, wie ich hoffe, hoffen,
Ich würde dennoch lieben, wie ich liebe."

könne gefallen, außer insofern es wirklich in sich gut, nichts mißfallen, außer insofern es wirklich schlecht sei, auf einem Weg, der konsequent zum Subjektivismus führen müßte.

Dies zeigt sich, sobald einer zugibt (was freilich zunächst geleugnet werden könnte), daß ein entgegengesetzter Geschmack, hier Lust, dort Widerwille, an das gleiche Empfindungsphänomen geknüpft sei. Es könnte sich einer hiergegen dadurch zu schützen suchen, daß er darauf hinwiese, wie trotz der Gleichheit des äußeren Reizes die subjektiv korrespondierende Vorstellung einen wesentlich verschiedenen Inhalt haben kann. Aber diese Auffassung widerlegt sich in den Fällen, wo wir selbst wiederholt dieselbe Erscheinung erleben und, infolge der Fortentwicklung unseres Lebensalters oder infolge geänderter Gewohnheit (vgl. ob. Vortrag, 25 S. 18), im Gemüte anders dadurch bewegt werden, Widerwillen statt Lust oder umgekehrt Lust statt Widerwillen in uns erfahren. So bleibt kein Zweifel darüber, daß wirklich ein entgegengesetztes Verhalten des Gemüts auf dieselbe Erscheinung sich richten kann. Auch wo Vorstellungen uns instinktiv abstoßen und doch zugleich ein höhergeartetes Gefallen in uns erregen (vgl. Anm. 38 S. 60), zeigt sich dasselbe unverhüllt. Endlich sollte man von dem, welcher glaubt, daß jeder Akt einfachen Gefallens richtig sei und nie einer dem

---

Man hat die Lehre des Thomas von Aquin oft so dargestellt, als ob sie reiner Subjektivismus wäre. Es ist wahr, daß vieles bei ihm ganz subjektivistisch klingt. (Man vgl. z. B. Summ. theol. 1[a] q. 80, art. 1, insbesondere die Objektionen und Lösungen, sowie die Stellen, wo er bei jedem die eigene Glückseligkeit für das letzte und höchste Ziel erklärt und selbst von den Heiligen im Himmel behauptet, daß jeder, und mit Recht, mehr seine eigene als die Seligkeit aller anderen verlange.) Aber daneben findet man Aussprüche, worin er über den Subjektivismus sich erhaben zeigt, wie z. B. wenn er (wie vor ihm Platon und Aristoteles, und nach ihm Descartes und Leibniz) erklärt, daß jedes Seiende als solches gut sei, und zwar nicht bloß gut als Mittel, sondern, was die reinen Subjektivisten (wie jüngst erst Sigwart, Vorfr. d. Eth. S. 6) ausdrücklich leugnen, gut in sich selbst. Und wieder, wenn er erklärt, daß, falls einer — was freilich ein Fall der Unmöglichkeit sei — einmal zu wählen haben sollte zwischen seinem eigenen ewigen Verderben und einer Verletzung göttlicher Liebe, es das Richtige sein würde, die eigene ewige Unseligkeit vorzuziehen. (A. d. H. Vgl. Alfred Kastil, Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas von Aquino. Sitzungsber. d. k. Ak. d. W. Wien 1900.)

Es trifft hier das sittliche Gefühl des christlichen Abendländers mit dem des heidnischen Hindu zusammen, wie es sich in einer etwas seltsamen Erzählung von einem Mädchen kundgibt, das für das Heil der übrigen Welt seiner eigenen ewigen Seligkeit entsagt; und wieder mit dem eines positivistischen Denkers wie Mill, wenn er erklärt: lieber als vor einem nicht wahrhaft guten Wesen anbetend mich beugen „to hell I will go". Ich kannte einen katholischen Geistlichen, der Mill um dieses Ausspruchs willen bei der Wahl ins Parlament seine Stimme gab.

anderen widerspreche, erwarten, daß er auch hinsichtlich der Akte des Vorziehens Ähnliches lehren werde. Aber hier ist das Gegenteil so offenbar, daß die Vertreter der Ansicht immer, in eigentümlichem Kontraste, es aufs bestimmteste ausgesprochen haben, daß verschiedene entgegengesetzt, und der eine richtig, der andere unrichtig, bevorzugten.

Blicken wir von den mittelalterlichen Aristotelikern auf ihren Meister selbst zurück, so scheint seine Lehre eine andere. Aristoteles erkennt an, daß es ein richtiges und ein unrichtiges Begehren (*ὄρεξις ὀρθή καὶ οὐκ ὀρθή*) gebe, und daß das Begehrte (*ὀρεκτόν*) nicht immer das Gute (*ἀγαθόν*) sei. (De Anim. III, 10.) Ebenso erklärt er bezüglich der Lust (*ἡδονή*) in der Nikomachischen Ethik, nicht jede sei gut; es gebe eine Lust am Schlechten, welche selbst schlecht sei (Eth. Nikom. X, 2). In der Metaphysik unterscheidet er eine niedere und höhere Art von Begehren (*ἐπιθυμία* und *βούλησις*); was die höhere um seiner selbst willen begehre, sei in Wahrheit gut (Metaph. *Δ*, 7 p. 1072 a 28). Eine gewisse Annäherung an die richtige Anschauung dürfte hier bereits erreicht sein. Interessant ist es insbesondere, daß (was ich erst nachträglich bemerkte) schon er den ethischen Subjektivismus mit dem logischen des Protagoras zusammenstellt und beide gleichmäßig verwirft. (Metaph. *K*, 6 p. 1062 b 16 und 1063 a 5.) Dagegen scheint es nach den nächstfolgenden Zeilen, als ob Aristoteles der allerdings begreiflichen Versuchung erlegen sei, zu glauben, wir erkännten das Gute als gut, unabhängig von der Erregung der Gemütstätigkeit (ebend. 29; vgl. De Anim. III, 9 u. 10). Damit hängt es wohl auch zusammen, wenn er Eth. Nikom. I, 4 leugnet, daß es einen einheitlichen Begriff des Guten (und zwar, wohlverstanden, des in sich selbst Guten) gebe (vgl. darüber Anm. 31 S. 49), vielmehr meint, es bestehe für das Gute des vernünftigen Denkens, des Sehens, der Freude usw. nur eine Einheit der Analogie; und wenn er an einem anderen Orte (Metaph. *E*, 4 p. 1027 b 25) sagt, das Wahre und das Falsche seien nicht in den Dingen, wohl aber das Gute und das Schlechte; d. h. wohl jene Prädikate (z. B. wahrer Gott, falscher Freund) würden den Dingen nur in bezug auf gewisse psychische Akte, die wahren und falschen Urteile, beigelegt, diese dagegen kämen ihnen nicht ähnlich, bloß in bezug auf eine gewisse Klasse psychischer Betätigung zu: — was alles, so unrichtig es ist, doch als notwendige Folge mit jenem ersten Irrtume zusammenhängt. Besser stimmt es mit der wahren Lehre vom Ursprung unseres Begriffes und unserer Erkenntnis des Guten, wenn er Eth. Nikom. X, 2 gegen die Annahme, daß die Freude nicht zu dem Guten gehöre, als Argument gelten läßt, daß alles nach ihr begehre, und beifügt: „denn wenn nur die unvernünftigen Wesen danach begehrten, so enthielte die Verwerfung dieser Begründung wohl eine gewisse Berechtigung, wenn nun aber auch die vernünftigen es tun, wie sollte sich noch etwas dagegen sagen lassen?" Doch läßt sich auch dieser Ausspruch mit seiner falschen Ansicht vereinigen. Von dieser Seite betrachtet, erscheint der Gefühlsmoralist Hume ihm gegenüber im Vorteil, welcher mit Recht betont: wie soll man erkennen, daß etwas zu lieben ist, ohne die Erfahrung der Liebe?

Ich sagte, die Versuchung, der Aristoteles erlegen, erscheine begreiflich. Sie entspringt daraus, daß mit der Erfahrung der als richtig charakterisierten Gemütstätigkeit auch die Erkenntnis der Güte des Objekts immer zugleich gegeben ist[12]). Da kann es denn leicht geschehen, daß man das Verhältnis verkehrt und meint, man liebe hier infolge der Erkenntnis und erkenne die Liebe als richtig an der Übereinstimmung mit dieser ihrer Regel.

Es ist nicht ohne Interesse, den Fehler, den hier Aristoteles in betreff der als richtig charakterisierten Gemütstätigkeit begeht, mit jenem zu vergleichen, dem wir bei Descartes hinsichtlich des als richtig charakterisierten Urteils begegnet sind (vgl. Anm. 32 S. 58). Der eine ist dem anderen wesentlich analog; in beiden Fällen wird der auszeichnende Charakter, statt in dem als richtig charakterisierten Akte selbst, vielmehr in der Besonderheit der ihm zugrunde liegenden Vorstellung gesucht. In der Tat scheint mir in der Abhandlung „Des Passions" aus vielen Stellen ersichtlich, daß Descartes selbst die Sache hier ganz ähnlich wie Aristoteles und wesentlich analog seiner Lehre vom evidenten Urteile gedacht habe.

Dem Irrtume Descartes' bezüglich des Charakteristischen der Evidenz kommen heutzutage viele nahe (wenn man nicht lieber sagen will, daß sie ihn implicite geradezu teilen), wenn sie die Sache sich so vorstellen, als halte man sich bei jedem evidenten Urteil an ein Kriterium. Dieses müßte dann irgendwie vorher gegeben sein; entweder als erkannt — das würde aber ins Unendliche führen — oder (und das bleibt eigentlich allein übrig) als in der Vorstellung gegeben. Auch hier kann man sagen, daß die Versuchung zu solchem Mißgriff naheliege, und sie mag auch auf Descartes beirrend eingewirkt haben. In den Irrtum des Aristoteles fällt man weniger; aber wohl nur darum, weil man überhaupt das Phänomen der als richtig charakterisierten Gemütstätigkeit weniger als das des als richtig charakterisierten Urteils in Betrachtung gezogen hat. Wenn man jenes in seinem Wesen verkannte, so hat man dieses oft nicht einmal genügend bemerkt, um es in seinem Wesen zu mißdeuten.

35. (S. 20.) Wenn ich erklärte, daß die Sprache des gewöhnlichen Lebens keine passenden Bezeichnungen für die Besonderheit der als richtig charakterisierten Tätigkeiten des Gemütes biete, so wollte ich damit nicht in Abrede stellen, daß gewisse Ausdrücke an sich recht wohl geeignet, ja wie dafür geschaffen scheinen. So insbesondere die Ausdrücke „gut gefallen" und „schlecht gefallen" in ihrem Unterschiede von dem einfachen „gefallen" und „mißfallen". Aber wenn es sich auch empfehlen dürfte, sie als wissenschaftliche Termini in dieser Weise enger abzugrenzen, so dürfte doch in der gewöhnlichen Sprache kaum eine Spur von solcher Schranke zu finden sein. Man sagt allerdings vielleicht nicht gern: das Gute gefällt ihm schlecht, das Schlechte gefällt ihm gut. Aber man sagt doch: dem einen schmeckt dies, dem anderen jenes gut usw.; man wendet also das Wort „gut gefallen" ohne Bedenken auch da an, wo ein Gefallen in der niedrigst instinktiven Form gegeben ist. Freilich ist der Ausdruck Wahrnehmung schier

---

[12]) Vgl. Einleitung p. IX u. X u. A. d. H. S. 48.

in ebensolcher Weise herabgewürdigt worden. Eigentlich nur für Erkenntnisse passend, wurde er bei der sogenannten äußeren Wahrnehmung auch auf Fälle eines blinden und in wesentlichen Beziehungen irrigen Glaubens angewandt und bedürfte infolge davon, um als terminus technicus wissenschaftlich verwertbar zu sein, einer wesentlichen und wesentlich seinen Umfang beschränkenden Reform der üblichen Terminologie.

36. (S. 20.) Metaph. A, 1. p. 980a 22. Phil. Bibl. Band 2.

37. (S. 21.) Um ein Mißverständnis und die daran notwendig sich knüpfenden Bedenken auszuschließen, bemerke ich zu dem, was ich im Texte mit wenigen Strichen angedeutet, noch folgendes. Damit ein Akt der Gemütstätigkeit in sich selbst rein gut zu nennen sei, dazu gehört: 1. daß er richtig sei, 2. daß er ein Akt des Gefallens, nicht ein Akt des Mißfallens sei. Fehlt ihm das eine oder andere, so ist er bereits in gewisser Beziehung in sich selbst schlecht; die Schadenfreude ist schlecht aus dem ersten, der Schmerz beim Anblick der Ungerechtigkeit aus dem zweiten Grunde. Fehlt ihm beides, so ist er noch schlechter, entsprechend dem Prinzip der Summierung, von welchem später im Vortrage die Rede sein wird. Demselben Prinzip entsprechend wächst in dem Falle, wo die Gemütstätigkeit gut ist, die Güte des Aktes mit seiner Steigerung, während in analoger Weise in den Fällen, in welchen der Akt rein schlecht ist oder wenigstens in irgendwelcher Beziehung an dem Schlechten teil hat, die Schlechtigkeit des Aktes mit seiner Intensität zunimmt. Im Falle der Mischung wachsen und schwinden, offenbar einander einfach proportional, Güte und Schlechtigkeit. Das auf der einen oder anderen Seite sich findende Plus muß so beim Wachsen der Intensität des Aktes immer größer, bei ihrer Abnahme immer kleiner werden. Und so könnte der Überschuß des Guten in ihm, trotz dessen Unreinheit, unter Umständen als ein sehr großes Gut und umgekehrt der Überschuß des Schlechten, trotz der Beimischung des Guten, als etwas sehr Schlechtes bezeichnet werden (vgl. Anm. 42).

38. (S. 21.) Es kann geschehen, daß ein und dasselbe uns zugleich gefällt und mißfällt. Einmal kann es vorkommen, daß uns etwas in sich mißfällt, aber uns gefällt als Mittel zu etwas anderem (oder umgekehrt); dann aber kann es sich treffen, daß etwas uns instinktiv abstößt, während es zugleich mit höherer Liebe von uns geliebt wird. So mögen wir einen instinktiven Widerwillen gegen eine Empfindungsvorstellung haben, welche uns doch zugleich (wie ja jede Vorstellung als solche gut ist), eine willkommene Bereicherung unseres Vorstellungslebens ist. Aristoteles schon sagt: „Es kommt vor, daß Begehrungen zueinander in Gegensatz treten. Dieses geschieht, wenn die Vernunft (*λόγος*) und das niedere Begehren (*ἐπιθυμία*) entgegengesetzt sind.“ (De Anim. III, 10.) Und wiederum: „Es siegt aber bald das niedere Begehren (*ἐπιθυμία*) über das höhere (*βούλησις*), bald dieses über jenes; wie“ (nach der antiken Astronomie) „eine Himmelssphäre die andere, reißt ein Begehren das andere mit sich fort, wenn der Mensch die feste Herrschaft über sich verloren hat.“ (Ebend. 11.)

39. (S. 21.) Liebe und Haß können, wie auf einzelne Individuen, so auf ganze Klassen sich richten. Schon Aristoteles macht darauf

aufmerksam. Wir zürnen, meint er, zwar nur dem einzelnen Diebe, der uns bestohlen, und dem einzelnen Sykophanten, der unsere Arglosigkeit getäuscht, hassen aber den Dieb und den Sykophanten im allgemeinen (Rhetor. II, 4). Auch Akte des Liebens und Hassens, denen in solcher Weise ein allgemeiner Begriff unterliegt, sind oft als richtig charakterisiert. Und natürlich muß dann mit der Erfahrung des betreffenden Aktes der Liebe oder des Hasses mit einem Schlage und ohne jede Induktion besonderer Fälle die Güte oder Schlechtigkeit der ganzen Klasse offenbar werden. So kommt man z. B. zur allgemeinen Erkenntnis, daß die Einsicht als solche gut ist. Man begreift, wie nahe die Versuchung liegt, bei solchen Erkenntnissen einer allgemeinen Wahrheit ohne die anderwärts bei Erfahrungssätzen erforderliche Induktion von Einzelfällen die vorbereitende Erfahrung der als richtig charakterisierten Gemütstätigkeit ganz zu übersehen und das allgemeine Urteil für eine unmittelbare synthetische Erkenntnis a priori zu erklären. Bei Herbart deutet seine sehr merkwürdige Lehre von einer plötzlichen Erhebung zu allgemeinen ethischen Prinzipien, wie mir scheint, darauf hin, daß er etwas von diesem eigentümlichen Vorgange bemerkt hat, ohne sich doch darüber ganz klar zu werden[13]).

40. (S. 22.) Man erkennt leicht, wie wichtig dieser Satz für die Theodizee werden kann. Was die Ethik anlangt, möchte man fürchten, daß sie dadurch in ihrer Sicherheit stark gefährdet, ja vielleicht ganz und gar aufgehoben werde. Wie sich diese Besorgnis als eitel erweist, dafür vgl. unten Anm. 52 S. 66.

41. (S. 24.) Die in [ ] gesetzte Stelle ist als von Brentano gestrichen anzusehen. Demgemäß habe ich auch die sie ergänzende Anmerkung weggelassen. Der Ausdruck „Vorzüglichkeit" gewinnt seinen Sinn ausschließlich durch Bezugnahme auf Bevorzugungsakte und im besonderen auf als richtig charakterisierte Bevorzugungen. (Vgl. Appendix II zur englischen Übersetzung, a. a. O., S. 122, oben S. 48 und die nächste Anm.)

42. (S. 26.) Um hier ganz genau zu verfahren und eigentlich erschöpfend zu sein, hätte ich im Vortrage noch zwei andere und recht wichtige Fälle erwähnen müssen. Der eine ist der Fall, wo es sich um eine Lust am Schlechten, der andere der, wo es sich um eine Unlust am Schlechten handelt. Wenn wir fragen: ist die Lust an Schlechtem gut?, so antwortet schon Aristoteles und in gewisser Weise unzweifelhaft richtig: nein! „Niemand", sagt er in der Nikomachischen Ethik (X, 2 p. 1174 a 1), „würde wünschen, sich an Schändlichem zu freuen, auch wenn ihm sicher verbürgt würde, daß nie ein Leid darauf folgen sollte." Die Hedoniker, zu denen so edle Männer wie Fechner (vgl. seine Schrift über das höchste Gut) gehörten, sprechen sich dagegen aus. Ihre Lehre ist verwerflich, und ihre Praxis — schon Hume bemerkt es — zum Glücke viel besser

---

[13]) A. d. H. Vgl. hierzu Franz Brentano, Klassifik. d. psych. Phänomene, Leipzig 1911, Anhang VII S. 140; dann oben Einleitung S. X und weiter unten Anhang I S. 75 u. f. Es handelt sich in der Tat um Erkenntnisse a priori, obgleich nicht um „synthetische" im Sinne Kants.

als ihre Theorie. Dennoch liegt auch in ihrer Ansicht ein Körnchen Wahrheit.

Die Lust am Schlechten ist als Lust ein Gut, und nur zugleich als unrichtige Gemütstätigkeit etwas Schlechtes, und darf, wenn auf Grund dieser Verkehrtheit als etwas überwiegend Schlechtes, doch nicht als etwas rein Schlechtes bezeichnet werden. Indem wir sie also als schlecht verabscheuen, üben wir eigentlich einen Akt der Bevorzugung, in welchem die Freiheit von dem einen Schlechten vor dem Besitze des anderen Guten den Vorzug erhält. Und wenn wir dabei den Abscheu als richtig erkennen, wird dies nur dadurch möglich, daß diese Bevorzugung eine als richtig charakterisierte Bevorzugung ist.

Ähnlich verhält es sich, wenn wir fragen, ob die als richtig charakterisierte Unlust am Schlechten ein Gut sei, z. B. da wo es einem edeln Herzen schmerzlich ist, wenn es die Unschuld unterdrückt sieht, oder da wo einer, auf sein eigenes früheres Leben zurückblickend, beim Bewußtsein einer schlechten Handlung Reue fühlt. Hier zeigt sich die Lage in jeder Beziehung der vorigen entgegengesetzt. Ein solches Fühlen gefällt darum überwiegend, aber nicht rein; es ist kein reines Gut zu nennen, wie die edle Freude es wäre, wenn man das Gegenteil von dem vor sich sähe, worüber man trauert, weshalb denn auch die Ratschläge von Descartes (vgl. Anm. 28 S. 47), man solle doch lieber in äquivalenter Weise seine Aufmerksamkeit und Gemütstätigkeit dem Guten zuwenden, ihre Berechtigung nicht eigentlich verlieren. Alles dies erkennen wir klar. Wir haben also auch hier wieder eine als richtig charakterisierte Bevorzugung als Quelle einer Erkenntnis von Vorzüglichkeit.

Im Vortrag erlaubte ich mir — um nicht zu viel Komplikation hineinzubringen — bei der Besprechung der Bevorzugungen von diesen Fällen zu schweigen. Und ich konnte mir dies um so eher gestatten, als es praktisch zu demselben Resultate führen würde, wenn man (wie es Aristoteles in betreff der schändlichen Freude getan) den als richtig charakterisierten Haß der einen und die als richtig charakterisierte Liebe der anderen Klasse als Phänomene einfacher Abneigung und Zuneigung betrachten wollte.

Man sieht leicht, daß sich aus diesen besonderen Fällen von möglicher Bestimmung eines Größenverhältnisses zwischen Güte und Schlechtigkeit von Lust und Unlust auf der einen und von Richtigkeit und Unrichtigkeit auf der anderen Seite (vgl. für sie auch Anm. 37 S. 60) keine Hoffnung schöpfen läßt, die im Vortrage bezeichneten, weitklaffenden Lücken in allgemeiner Weise auszufüllen.

A. d. H. Diese Betrachtungen lassen noch mannigfache Ergänzungen zu, besonders wenn man Brentanos Lehre von den Lust- und Unlustaffekten heranzieht, wie sie in den „Untersuchungen zur Sinnespsychologie", Leipzig 1907, enthalten ist. Danach verschmelzen unsinnliche Gemütsbeziehungen (einfache Wertungen und Bevorzugungen) mit kausal ausgelösten sinnlichen Redundanzen (Lust- und Unlustaffekten von größerer oder geringerer Intensität) zu einer Bewußtseinseinheit, aus welcher die Analyse diese verschiedenen Elemente begrifflich herausheben kann. Die rein sinnlichen Bestandteile unterliegen anderer Bewertung als die sie auslösenden unsinn-

lichen. Bei der Reue z. B. ist das unsinnliche Bedauern des Geschehenen als in sich selbst richtig zu werten; die damit verbundenen „Qualen der Reue“ sind nur nützliche, nicht aber in sich selbst richtige sinnliche Affekte; an und für sich betrachtet sind sie „Übel“.

43. (S. 26.) A. d. H. Eine andere Frage betrifft das Wertverhältnis intensiver blinder Lusteffekte zur Erkenntnis. Hierüber schrieb mir Brentano (1. XI 1913), er glaube, daß wir, wenn wir den Begriff dieser Lust und den Begriff der Erkenntnis im allgemeinen haben, wir mit einer als richtig charakterisierten Bevorzugung lieber auf jede Teilnahme an der betreffenden Lust als an der Erkenntnis überhaupt verzichten. Damit solle aber allerdings nicht gesagt sein, daß ähnlich eine Erkenntnis der Vorzüglichkeit irgendeiner unbedeutenden tatsächlichen oder auch apriorischen Erkenntnis vor einem bestimmten Akt blinder Lust sofort von uns gewonnen werde. — Schon bei Aristoteles und J. Stuart Mill findet man ähnlich ausgesprochen, niemand würde vorziehen, das Leben eines Menschen mit dem eines niederen Tieres zu vertauschen, selbst wenn ihm alle Lust eines solchen lebenslang verbürgt wäre (vgl. Anm. 42). — Aus dem Texte ergibt sich jedoch andererseits, daß die Behauptung gewisser Werttheoretiker, es sei selbst die geringste Erkenntnis wertvoller als selbst die intensivste Lust, leicht als absurd erkennbar ist. Vgl. Kraus, Grundlagen der Werttheorie in den Jahrb. d. Phil. hrsg. v. Frischeisen-Köhler 1914, Bd. II.

44. (S. 26.) Vgl. meine Psychologie vom empirischen Standpunkte, Leipzig 1874, Buch II, Kap. 4.

Zusatz d. H. Dort hat Brentano als erster den gewichtigsten Einwand gegen das sog. „psychophysische Grundgesetz“ Fechners erhoben, den Zweifel nämlich, ob „ebenmerkliche Zuwüchse“ der Empfindung gleich große Zuwüchse seien. Erst später folgten Hering u. a. Auch die Briefe Fechners, die sich im Nachlasse Brentanos befinden, beweisen dies. Vgl. Kraus, Zur Theorie des Wertes, Halle 1902. In dieser Beziehung ist Hillebrands vortreffliche Heringmonographie zu ergänzen.

45. (S. 26.) E. Dumont, Traités de législation civile et pénale extraits des manuscrits de J. Bentham; insbes. im Abschnitt, der den Titel führt Principes de législation, chap. 3 sect. 1 gegen Ende, chap. 6 sect. 2 gegen Ende und chap. 8 und 9. (Zusatz d. h.:) In der deutschen Bearbeitung v. H. C. Beneke unter dem Titel „Grundsätze der Zivil- und Kriminalgesetzgebung. Berlin 1830. I. Bd. 3. Abt. 2. Kap., vgl. auch Oskar Kraus, Zur Theorie des Wertes. Eine Benthamstudie. Halle 1901.

46. (S. 27.) A. d. H. Nach der späteren Lehre Brentanos besitzt wohl die Intensität den Charakter einer Größe, ohne daß aber die Gleichheit der Teile, aus der sie besteht, meßbar wäre.

47. (S. 27.) Das psychophysische Gesetz Fechners, selbst wenn es gesichert wäre, während es mehr und mehr Zweifel und Widerspruch hervorruft (Anm. 44), würde nur für die Messung der Intensität des Inhalts gewisser anschaulicher Vorstellungen, nicht aber für die Messung der Stärke von Gemütserregungen, wie Freude und Leid, als Anhalt benützt werden können. Man hat Versuche gemacht,

nach begleitenden unwillkürlichen Bewegungen und anderen äußerlich zutage tretenden Veränderungen das Maß von Gemütsbewegungen zu bestimmen. Sie kommen mir vor, wie wenn einer aus dem Wetter das genaue Datum des Monatstages berechnen wollte. Das direkte innere Bewußtsein, so unvollkommen seine Angaben sind, bietet hier noch immer mehr. Man schöpft dann wenigstens an der Quelle selbst, während man es dort mit einem durch mannigfache Einflüsse getrübten Wasser zu tun hat.

48. (S. 27.) A. d. H. Keiner, der Brentanos Analysen begriffen hat, kann die Unterordnung alles menschlichen Strebens und daher auch des politischen unter das höchste Sittengesetz leugnen und für politisch erlaubt erklären, was moralisch verboten ist; mag auch die Pflicht, für die Seinen zu sorgen, der Sorge für Fremde vorgehen, so dürfen doch die Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere keinesfalls vernachlässigt werden. Man sieht zugleich, daß hier ein Sittengesetz abgeleitet ist, das weder von der bevorzugenden Wertung des Eigenen (Egoismus), noch von der ausschließlichen Schätzung der Lust (Hedonismus) ausgeht; will man das Prinzip ein utilitarisches oder ein Nützlichkeitsprinzip nennen, so steht dem nichts im Wege: sich so nützlich zu machen als möglich oder das Beste unter dem Erreichbaren anzustreben, ist die einzig berechtigte Richtschnur des Menschen. Vgl. O. Kraus, Jeremy Benthams Grundsätze für ein künftiges Völkerrecht und einen dauernden Frieden, Halle 1915, F. W. Förster, Politische Ethik, München 1920. Oskar Engländer, Die Erkenntnis des sittlich Richtigen und die Nationalökonomie, Schmollers Jahrbuch XXXVIII und unten Anhang V.

49. (S. 28.) Sigwart, Vorfragen der Ethik (S. 42) betont, man müsse vom menschlichen Willen nicht mehr verlangen, als was er zu leisten imstande sei. Die Äußerung, die aus dem Munde eines so entschiedenen Indeterministen (vgl. Logik II, S. 592) besonders wunder nehmen mag, hängt mit seiner subjektivistischen Auffassung des Guten zusammen, von welcher aus ein logisch normaler Weg zum Frieden aller, die guten Willens sind, meines Erachtens sich nicht bietet. (Man vgl. z. B. die Weise, wie Sigwart selbst S. 15 vom Egoismus zur Rücksicht auf das Allgemeine hinübergleitet.) Aber auch von anderen hört man solche Worte. Und hiernach könnte man wirklich Bedenken tragen, ob das erhabene Gebot, alle seine Handlungen zum höchsten praktischen Gute zu ordnen, das richtige ethische Prinzip sein möge. Denn sehen wir ab von den Fällen mangelnder Überlegung, die selbstverständlich nicht in Betracht kommen, so schiene die Forderung solch voller Selbsthingabe noch immer allzu strenge, gibt es doch keinen, der, wenn er sich aufrichtig ins Herz blickt — und sollte er sich auch noch so sorgsam ethisch führen —, nicht häufig mit Horaz von sich sagen müßte:

„Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor,
Et mihi res, non me rebus subjungere conor.“

Dennoch ist das Bedenken unbegründet, und ein Vergleich mag dazu dienen, dies anschaulich zu machen. Es ist gewiß, daß kein Mensch imstande ist, jeden Irrtum zu vermeiden; aber, ob vermeidlich ob unvermeidlich, jeder Irrtum bleibt ein Urteil, wie es

nicht sein soll, und den indispensabeln Forderungen der Logik entgegen. So wenig nun hier die Logik durch die Denkschwäche, so wenig wird dort die Ethik durch die Willensschwäche des Menschen sich abhalten lassen dürfen, von ihm zu fordern, daß er das erkannte Gute liebe und das erkannte Bessere vorziehe, und also das höchste praktische Gut hinter nichts anderem zurücksetze. Würde es sogar (was nicht richtig ist) für eine bestimmte Klasse von Fällen nachgewiesen sein, daß in ihnen alle Menschen ausnahmslos es nicht über sich gewännen, dem höchsten praktischen Gute treu zu bleiben, so gäbe dies noch immer nicht die geringste Berechtigung, die ethische Grundforderung fallen zu lassen. Es bliebe auch dann noch evident und unabänderlich wahr und die einzig und allein richtige Regel, hier wie überall dem Besseren gegenüber dem minder Guten den Vorzug zu geben[14]).

J. St. Mill fürchtet, dies werde zu endlosen Selbstanklagen führen, und die steten Vorwürfe würden jedem das Leben verbittern. Dies ist aber so wenig in der Regel eingeschlossen, daß es vielmehr, leicht nachweisbar, durch sie ausgeschlossen ist. Goethe hat es recht wohl erkannt.

„Nichts taugt Ungeduld“

— nämlich Ungeduld gegenüber der eigenen Unvollkommenheit, sagt er in einem seiner keineswegs laxen Sprüche, —

„Noch weniger Reue“;

— das Versenken in die Gewissenspein, wo der frische, freudige Vorsatz allein dienen würde —

„Jene vermehrt die Schuld,
„Diese schafft neue.“

In demselben Sinne fand ich einmal von der Hand des frommen Abtes Haneberg, späteren Bischofs von Speier, in einem Album die Worte eingetragen:

„Sonne dich mit Lust an Gottes Huld,
„Hab' mit allen, — auch mit dir Geduld!“

50. (S. 36.) Man muß sich wohl davor hüten, aus dem Prinzipe der Liebe des Nächsten wie sich selbst die Folgerung zu ziehen, daß jeder für jeden anderen ebenso sorgen müsse wie für sich selbst; was, weit entfernt das allgemeine Beste zu fördern, es vielmehr wesentlich benachteiligen würde. Es ergibt sich dies aus der Erwägung des Umstandes, daß man zu sich selbst eine andere

[14]) A. d. H. Eine solche ausnahmslose Determinierung aller Menschen zu wissentlich unrechter Willensentscheidung würde dann allerdings die kriminalistische Zurechnung zu strafbarer Schuld ausschließen (vgl. Kraus „Das Recht zu strafen“, Stuttgart 1911). Aus dem Dargelegten erhellt die vollkommene Vereinbarkeit strengster ursächlicher Determinierung mit ethischer Wertung. Notwendigkeit und Richtigkeit widerstreiten einander weder auf intellektuellem (logischen) noch auf emotionellem (ethischen) Gebiete. Mein Wollen ist an sich gerechtfertigt (recht, richtig) oder nicht, gleichgültig, ob es determiniert ist oder nicht. (Vgl. auch Kraus „Über den Begriff der Schuld und den Unterschied von Vorsatz und Fahrlässigkeit“ in Monatsschrift für Kriminalpsychologie, 1911.)

Stellung hat als zu allen anderen, und unter diesen wieder dem einen mehr, dem anderen weniger zu helfen und zu schaden in der Lage ist. Wenn Menschen auf dem Mars leben sollten, so kann und soll der erdbewohnende Mensch ebenso ihnen Gutes wünschen. nicht aber ebenso für sie Gutes wollen und erstreben, als für sich und etliche seiner Mitgenossen auf Erden.

Hiermit in Zusammenhang stehen die Mahnungen, denen man in jeder Moral begegnet, sich zunächst um sich selbst zu kümmern: „γνῶθι σαυτόν“, „kehre vor der eigenen Türe!“ usw. Die Forderung, zunächst für Weib, Kind, Vaterland zu sorgen, tritt auch überall auf. Und auch das „sorge nicht für morgen“ in dem Sinne, in welchem es wirklich einen weisen Ratschlag enthält, fließt daraus als Konsequenz. Daß mein morgiges Glück mir nicht so lieb sein solle wie mein gegenwärtiges, ist darin nicht eingeschlossen.

Auf diese Weise geprüft, erweisen sich auch die kommunistischen Thesen als unberechtigt, die man aus dem schönen Grundsatze der allgemeinen Bruderliebe mit unlogischer Überstürzung ableiten wollte.

51. (S. 28.) A. d. H. Man ist in Deutschland seit Kant gewöhnt, mit dem Worte „utilitarisch“ eine üble Nebenbedeutung zu verbinden. Dies ist ganz ungerechtfertigt, wenn man nur das Gebiet der zu erstrebenden Werte mit Brentano weit genug faßt und nicht auf die Lust und das eigene Ich beschränkt. Sich so nützlich zu machen als möglich ist das praktisch Beste. Vgl. meine Einleitung zu Jeremy Benthams Grundsätze für ein künftiges Völkerrecht und einen dauernden Frieden, Halle 1915. Vgl. unten Anm. 68 und Anm. 48.

52. (S. 28.) Störender dürfte der Umstand genannt werden, daß wir die entfernteren Folgen unserer Handlungen oft nicht zu ermessen imstande sind.

Allein auch dieser Gedanke wird, wenn wir das allgemeine Beste lieben, unsern Mut nicht lähmen. Von allen Folgen, die schlechterdings gleichmäßig unerkennbar sind, kann man sagen, daß die eine soviel Chancen für sich habe als die andere. Nach dem Gesetze der großen Zahlen wird also im ganzen ein Ausgleich stattfinden, wobei dann, was wir berechenbar Gutes schaffen, als Plus auf der einen Seite bleibt und so, als wäre es allein, unsere Wahl rechtfertigt.

Unter demselben Gesichtspunkte erledigt sich, wie ich schon im Vortrage selbst (S. 22) andeutete, das Bedenken, welches sich ähnlich an die Ungewißheit, ob wir von allem, was gut ist, auch als gut angemutet werden und es so als gut zu erkennen und gebührend zu berücksichtigen vermögen, knüpfen könnte.

53. (S. 28.) Daß es sich bei den Rechtsgrenzen wesentlich um Verfügungssphären für den einzelnen Willen handle, wurde, wie von Philosophen (man vgl. dafür z. B. Herbarts Idee des Rechts), so auch von bedeutenden Juristen häufig hervorgehoben. Ihering in seinem Geist des römischen Rechts III, 1 (S. 320 Anm.) belegt dies mit mannigfachen Zitaten. Für Arndts z. B. in seinem Lehrbuch der Pandekten ist Recht „Herrschaft des Willens in Ansehung eines Gegenstandes“; für Sintenis ist es „der zum Gesamtwillen erhobene Wille einer Person“. Windscheid definiert es als „einen gewissen Willensinhalt, von dem die Rechtsordnung in einem

konkreten Fall ausspricht, daß er allem anderen Willen gegenüber zur Geltung gebracht werden dürfe". Puchta, der den Gedanken vielleicht am mannigfachsten zum Ausdruck bringt, sagt in seinen Pandekten § 22: „als Subjekte eines solchen in der Potenz gedachten Willens heißen die Menschen Personen . . . Persönlichkeit ist also die subjektive Möglichkeit eines rechtlichen Willens, einer rechtlichen Macht". Ebend. (§ 118 Note b) bemerkt er in betreff des Mangels der Persönlichkeit: „das Prinzip des neueren (Rechts) ist Unfähigkeit über das Vermögen zu disponieren"; und Ähnliches enthalten viele andere seiner Äußerungen.

Da nun aber diese juristischen Autoritäten ihre Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Rechtspflichten konzentrieren und auf die ethische Frage, wie der einzelne Wille in seiner Rechtssphäre zu walten habe, nicht eingehen, so hat Ihering ihre Meinung dahin gedeutet, daß sie die Übung des Wollens in sich selbst, die Freude der einzelnen Personen an ihrer Willensbetätigung als das wahre, höchste Gut und als den eigentlichsten und letzten Zweck betrachteten, auf den die Gesetzgebung abziele; „Endzweck alles Rechts ist für sie das Wollen" (ebend. S. 320, 325); „der Zweck des Rechts besteht ja einmal (nach ihnen) in der Willensmacht, der Herrschaft" (S. 26), und man begreift wohl, daß er die so aufgefaßte Theorie verdammt (S. 327), ja daß es ihm gelingt, sie lächerlich zu machen. „Dieser Auffassung zufolge", sagt er S. 320, „ist demnach das ganze Privatrecht nichts als eine Arena für den Willen, sich darauf zu bewegen und zu üben, der Wille ist das Organ, durch welches der Mensch das Recht genießt; der Rechtsgenuß besteht darin, daß er die Freude und Herrlichkeit der Macht empfindet, die Genugtuung hat, einen Willensakt vollzogen, z. B. eine Hypothek bestellt, eine Klage zediert und damit sich als Rechtspersönlichkeit dokumentiert zu haben. Welch ein armseliges Ding wäre es aber um den Willen, wenn die nüchternen und niederen Regionen des Rechts das eigentliche ‚Gebiet seiner Tätigkeit' bezeichneten!"

Gewiß, die schwersten Vorwürfe der Absurdität und Lächerlichkeit wären wohlverdient, wenn jene Gelehrten, welche den nächsten Zweck der Rechtsbestimmungen in eine Abgrenzung von Verfügungssphären des Willens setzten, die Rücksicht auf den letzten sittlichen Zweck, nämlich die Förderung des höchsten praktischen Gutes, damit hätten leugnen wollen. Es liegt aber gar nichts vor, was diese Insinuation rechtfertigte, und so dürfte denn hier mit besserem Grund ein Lächeln dem Eifer des Angriffs gelten, der wahrlich nur gegen Windmühlen seine Streiche führt. Auch wäre, was Ihering an die Stelle setzen will, gewiß ein schlechter Ersatz. Indem er nämlich (was er als Verfasser des Zweckes im Recht vielleicht heute nicht mehr in gleicher Weise glaubt) die von der Rechtsordnung der einzelnen Person zugewiesene Sphäre als einfach ihrem Egoismus überlassene Sphäre betrachtet, kommt er zu der Definition: „Recht ist rechtliche Sicherheit des Genusses" (S. 338), wo er viel besser sagen würde: Recht ist rechtliche Sicherheit des ungestörten freien Waltens der einzelnen Kraft zur Förderung des höchsten Gutes. — Ist denn die Ungerechtigkeit etwas, was die Unsittlichkeit erschöpft? Nein; die Rechtspflichten

haben Grenzen; der Pflicht überhaupt untersteht dagegen all unser Tun, wie dies ja auch unsere Volksreligion nachdrücklich hervorhebt, z. B. wenn sie sagt, daß der Mensch von jedem unnützen Wort einst Rechenschaft geben müsse.

Außer jenem ersten Einwand, der auf bloßem Mißverstand der Absicht beruht, hat Ihering auch noch einige andere erhoben, die wesentlich durch Unvollkommenheiten des Sprachgebrauchs veranlaßt sind. Wenn die Rechtsordnung wesentlich darin besteht, daß dem einzelnen Willen gewisse Grenzen der Betätigung angewiesen werden, damit nicht jeder jeden in seinem Wirken zum Guten störe, so kann demjenigen, der keinen Willen hat oder hatte oder haben wird, auch keine Rechtssphäre zugehören. Ich sage „hat oder hatte oder haben wird", denn auf Vergangenheit und Zukunft muß offenbar Rücksicht genommen werden. Ein Verstorbener wirkt ja oft bis in die fernste Zukunft, und Comte durfte sagen: „die Lebenden werden mehr und mehr von den Toten beherrscht". Und ebenso wird es die Sachlage mit sich bringen, daß man bei manchen Fragen die Entscheidung naturgemäß der Zukunft überläßt, also sich der Herrschaft zugunsten eines künftig herrschenden Willens begibt. Diese Erwägung indes löst zwar manches Paradoxon, das Ihering (S. 320—325) urgiert; aber nicht alle. Bei einem von Geburt aus unheilbar Blödsinnigen kann man offenbar gar kein Willensvermögen, dem die Rücksicht aufs höchste praktische Gut eine Sphäre überlassen möchte, namhaft machen; es gibt also nach unserer Anschauung für ihn, eigentlich genommen, keinerlei Rechtssphäre: und doch hört man allgemein von einem Recht, das er auf sein Leben habe, sprechen; ja wir bezeichnen ihn unter Umständen als Eigentümer eines großen Vermögens, oder sprechen ihm wohl gar das Recht auf eine Krone und königliche Herrschaft zu. Prüft man die Verhältnisse genau, so findet man, daß es sich hier zwar nirgends um eine wahre Rechtssphäre des der Verantwortlichkeit unfähigen Subjektes[15]), wohl aber um Rechtssphären anderer handelt, wie z. B. um die eines Vaters, der für ein blödes Kind fürsorgend letztwillig über sein Vermögen bestimmte und durch staatliche Gesetze in seiner Willensherrschaft über seinen Tod hinaus geschützt wird, oder aber (wie z. B. in dem Falle, wo das Leben des Blödsinnigen nicht angetastet werden darf), abgesehen von der Verletzung einfacher Liebespflicht, die dies involvieren würde, um die Rechtssphäre des Staates selbst, der keinem anderen den tödlichen Eingriff in ein Leben gestattet; unterwirft er doch manchmal auch den Versuch zum Selbstmord einer Strafe.

Ein dritter Einwand Iherings, nämlich, daß bei einer Abgrenzung der Rechte nach Willenssphären auch die unsinnigsten Willensverfügungen rechtliche Geltung haben müßten (S. 325), bietet nach dem Gesagten kaum mehr eine Schwierigkeit. Gewiß wird manche törichte Willensverfügung zu gestatten sein. Würde sie der Staat nicht zu dulden haben, so besäße nur er allein noch ein end-

---

[15]) A. d. H. Wir haben es hier mit einer jener praktischen Fiktionen zu tun, mit denen die Jurisprudenz — analog wie die Mathematik — auf Schritt und Tritt arbeitet. Vgl. S. 48 u. f.

gültiges Verfügungsrecht, alle Privatrechte wären dahin. Solange nicht bloß Untertanen, sondern auch Regierungen der Torheit zugänglich sind, erscheint eine solche Allverstaatlichung gewiß nicht angezeigt. Daß aber, wie überhaupt die sekundären ethischen Bestimmungen Ausnahmen erleiden und insbesondere vielfältig Expropriationen der Privateigentümer nötig werden, auch unsinnige Verfügungen oder Verfügungen, die evidentermaßen allen Sinn und Bezug zum höchsten praktischen Gut verloren haben, manchmal staatlich umgestoßen werden können, ist klar und ohne jeden Widerspruch zuzugeben. Die Rücksicht aufs höchste praktische Gut entscheidet hier wie bei jeder anderen sogenannten Kollision der Pflichten[16]).

54. (S. 29.) Daß ein an und für sich naturwidriges, schlechtes Gesetz, so sehr es vom ethischen Standpunkt zu mißbilligen, und so dringend seine Abänderung zu fordern ist, dennoch in vielen Fällen durch die Vernunft eine interimistische Sanktion empfängt, ist längst erkannt und, wie z. B. von Bentham in den Traités de Législation civ. et pén., klargelegt worden. Im Altertum ist Sokrates, der sich der Speisung im Prytaneum für würdig hielt, für diese Überzeugung gestorben. Die positive Gesetzgebung schafft trotz aller Mängel einen Zustand, der besser als Anarchie ist, und da jeder Ungehorsam gegen das Gesetz seine Kraft im allgemeinen zu beeinträchtigen droht, so mag unter diesen durch das Gesetz selbst erzeugten Verhältnissen vorläufig für den einzelnen auch vom Standpunkt der Vernunft das als die richtige Handlungsweise sich ergeben, was, davon abgesehen, keineswegs zu billigen wäre. Das alles folgt widerspruchslos aus der Relativität der sekundären ethischen Regeln, von welchen später gehandelt wird.

Ich füge bei, daß Irrungen in den Gesetzen der positiven Sittlichkeit (zu denen der Vortrag alsbald übergeht) unter Umständen eine ähnliche Berücksichtigung erheischen.

Man darf aber auf der anderen Seite nicht übersehen, daß es hier Grenzen gibt, und daß der Satz: „man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen“ nicht in seiner freien, erhabenen Größe beeinträchtigt werden darf[17]).

55. (S. 29.) Heraklit von Ephesus (500 v. Chr.), der älteste unter den griechischen Philosophen, von dem wir reichere Fragmente besitzen.

56. (S. 30.) Ihering, Der Zweck im Recht II S. 119 u. ö.

57. (S. 30.) Politeia I, cap. 5.

58. (S. 30.) Eth. Nikom. V, 14 p. 1137b 13. Polit. III und IV. Vgl.

---

[16]) A. d. H. Vgl. die Einleitung d. H. p. XI u. f.

[17]) A. d. H. Hier liegt die Lösung des juristischen Methodenstreites; weder die unbedingte Gesetzestreue (Stammler) noch die freie Rechtsfindung sind oberste praktische Regeln. Vgl. O. Kraus, Die leitenden Grundsätze der Gesetzesinterpretation. Ztschft. f. d. öffentl. u. private Recht XXXII von 1905 und „Rechtsphilosophie und Jurisprudenz“, Ztschft. f. d. ges. Strafrechtsw. XXIII 1902. Daselbst Bd. XXVI auch „Richtiges Recht und Rechtsvergleichung“ v. C. Klatscher.

O. Kraus, Die aristotelische Werttheorie in ihren Beziehungen zu der Lehre der modernen Psychologenschule. Zeitschr. f. d. ges. Staatsw. 1905.

59. (S. 30.) Vgl. den Discours préliminaire zu den Traités de Législation, sowie ebendaselbst den Abschnitt De l'influence des temps et des lieux en matière de législation. Vgl. oben Anm. 45.

60. (S. 30.) Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeiten von Laplace, nach der sechsten Auflage des Originals übersetzt von N. Schwaiger, Leipzig 1886, S. 93 f. (Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die moralischen Wissenschaften).

61. (S. 31.) Vgl. Allgemeine Juristenzeitung VII S. 14; Zweck im Recht II S. 118. 122 f.

62. (S. 31.) A. d. H. Vgl. Anhang V.

63. (S. 31.) A. d. H. Brentanos Stellung zur Frage der geschlechtlichen Sittlichkeit erhellt in prägnanter Weise aus dem Vorwort, das er zu dem 1894 verfaßten Vortrage A. Herzens, Professor der Philosophie in Lausanne, „Wissenschaft und Sittlichkeit", „Ein Wort an die männliche Jugend" geschrieben hat. Herzen legt die Schädlichkeit vorzeitigen Geschlechtsgenusses und die Unschädlichkeit der Enthaltsamkeit auch für den reifen Mann dar; er schildert die Verheerungen der venerischen Krankheiten und unterordnet seine hygienischen Ratschläge durchaus dem Sittengebot.

Die deutsche Übersetzung erschien 1895 zum ersten Male in Lausanne. In den Jahren 1901 und 1904 veranstaltete der Verlag des „Vereins Jugendschutz" Berlin neue Auflagen, denen neben dem Vorworte Brentanos eine Empfehlung von Adolf Harnack vorangestellt ist.

Im bin sicher, im Sinne Brentanos zu handeln, wenn ich an dieser Stelle nicht nur auf jenen Vortrag verweise, sondern die empfehlenden Worte, mit denen Brentano ihn begleitet, wiedergebe. Der Gedanke, es sei die außereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes ein generelles Unrecht gegen den Stand der Frau, ist näher ausgeführt von A. Marty, Sexualethischer Aufruf an die Studentenschaft. Wiederabgedruckt in Gesammelte Schriften, Halle 1916, I. Bd. 1. Abt. Vgl. auch F. W. Förster, „Jugendlehre"; dann derselbe, „Sexualethik und Sexualpädagogik".

Nachstehend Brentanos Vorwort:

„Das ist ein vorzügliches kleines Werk! — das ist ein Büchlein, wie wir es brauchen! — das soll auch unserer deutschen Jugend nicht vorenthalten sein!" — So sprach ich zu mir selbst, als eine glückliche Fügung mich mit dem Vortrage „La Science et la Moralité" von Alexander Herzen bekannt gemacht hatte.

Sofort suchte ich den Verfasser auf und bat um die Erlaubnis zu einer deutschen Übersetzung[18]). Da erfuhr ich, daß eine solche bereits in gelungener Weise ausgeführt, ja schon unter der Presse sei. Was das von mir bezeugte Interesse anlange, sagte der Verfasser, so werde er mir dankbar sein, wenn ich durch ein begleitendes Wort die Schrift bei dem deutschen Leser einführe.

---

[18]) Vom Original sind binnen Jahresfrist vier Auflagen (je 1000 Exemplare) vergriffen worden. Wie ich höre, steht auch die Übertragung ins Englische und Russische unmittelbar bevor.

Es ist selbstverständlich, daß ich einer so ehrenden Aufforderung mich nicht entziehe; noch dazu, wo es sich um so Großes handelt; denn keine vielleicht von den besonderen ethischen Fragen ist für die Gegenwart von größerem Belang, als die hier behandelte. Nicht bloß die Veredelung des jungen Mannes, auch die Verbesserung der sozialen Stellung des Weibes hängt nach meiner Überzeugung innigst damit zusammen.

Jedermann weiß, daß die Lage der Frauen gar viel zu wünschen übrig läßt; sie ist Gegenstand allgemeiner Teilnahme geworden, und die edelsten Geister bemühen sich aufs ernstlichste, für die vorhandenen Mißstände eine entsprechende Abhilfe zu finden. Sehr häufig aber kommen sie dabei auf Vorschläge, welche den tiefgreifenden, schon auf der Stufe des Tieres deutlich erkennbaren psychischen Unterschieden zwischen männlicher und weiblicher Beanlagung nicht gebührend Rechnung tragen. Vollkommen jedenfalls und gründlich kann hier nicht geholfen werden, außer im Zusammenhang mit einer Hebung der Sittlichkeit im geschlechtlichen Sinne. Die ethische Verwilderung der Männerwelt, die nicht bloß edeln Dichtern, wie Björnson und Tolstoi, sondern, wie man hier sieht, auch Männern nüchternster Wissenschaft zu schwerer Klage Anlaß gibt, enthält (um einen Ausdruck von Bentham zu gebrauchen) zweifellos ein fortwährendes schreiendes Unrecht gegen die „Condition" des weiblichen Teils der menschlichen Gesellschaft.

Das war denn auch einer von den Gedanken, die ich immer nachdrücklichst geltend machte und ins volle Licht zu setzen mich bemühte, so oft ich vom Lehrstuhle herab die Frage besprach; und niemals während meiner zwanzigjährigen Lehrtätigkeit in Wien habe ich es versäumt, ihr in der „Praktischen Philosophie" eine längere Erörterung zu widmen. Mehr als einmal ist es nach solchem Vortrage begegnet, daß ein junger Mann ergriffen zu mir trat, um für das, was ich da Belehrendes gesprochen, einen besonderen Dank mir auszudrücken. Nun wird meine Stimme dort nicht mehr erschallen, und so ist es mir denn ein wahrer Trost, zu denken, daß die Schrift, die ich hier empfehle, der zur Wiener Universität neu zuströmenden Jugend einen wesentlichen Ersatz dafür bieten werde.

Auch jenen aber, die mich noch gehört, dürfte die Lesung sowohl interessant als förderlich sein. Hatte ich meinerseits Betrachtungen eingewoben, denen sie bei Herzen nicht ebenso begegnen, so wird ihnen dafür hier von berufenster Seite gar manches ausgeführt, was ich immer nur kurz erwähnte und in dem Maße und mit der Eindringlichkeit wie der Physiologie gar nicht darzulegen vermocht hätte. Descartes hat seinerzeit die Überzeugung ausgesprochen, daß die Medizin die Wissenschaft sei, von welcher sich die Moral die größte Förderung versprechen dürfe. Eine Zeitlang — man gedenke nur der vielen auch im Vortrag berührten ethisch verderblichen Ratschläge! — mochte es scheinen, als ob das gerade Gegenteil sich verwirklichen wolle. Aber eine Schrift, wie die von Herzen, zeigt uns das Wort des weit vorschauenden Denkers, dessen prophetische Kraft die Zukunft noch vielfach bewähren wird, schon heute in schönster Erfüllung.

Und so wandere denn, von meinen besten Grüßen und wärmsten Segenswünschen begleitet, die meisterhaft gefaßte Rede Herzens meiner lieben deutschen Heimat zu.

Lausanne, 6. August 1895.

64. (S. 32.) Grundlegung zur Physik der Sitten. Vgl. oben Anmerk. 17 S. 43.

65. (S. 33.) Man vgl. z. B. den Dialog Menon.

66. (S. 33.) Friedr Alb. Lange, Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnislehre. Iserlohn 1877.

67. (S. 33.) Alex. Bain, Logic, part first. Deduction. London 1870. p. 159 f.

68. (S. 34.) Z. B. Bentham und wohl schon im Altertum Epikur. (A. d. H. Vgl. oben Anm. 34 und 51 und den Artikel von O. Kraus über H. H. Gossen in der Allg. Deutschen Biographie, 50. Band.

69. (S. 34.) Z. B. Platon und Aristoteles und diesem folgend Thomas v. Aquin. (A. d. H. Vgl. oben Anm. 43.)

70. (S. 34.) Z. B. die Stoiker und im Mittelalter die Scotisten.

71. (S. 34.) Dies hat auch Epikur (so wenig es mit seiner oben S. 32 besprochenen Äußerung im Einklange steht) nicht geleugnet.

72. (S. 34.) Eth. Nikom. I, 1.

73. (S. 34.) Metaph. Δ 10.

74. (S. 34.) Ebendaselbst. Vgl. Franz Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung, Leipzig 1911.

75. (S. 34.) Sie machten die Beziehung zu dem größeren Ganzen als Argument dafür geltend, daß das praktische Leben (des Politikers) höher stehe als das theoretische.

76. (S. 34.) Ebenso kehrt dieses Zeugnis für das Prinzip der Summierung wieder, so oft bei einer in ihrer Wurzel egoistisch-eudämonistischen Anschauung (wie z. B. bei Locke und bei Fechner in seiner Schrift vom höchsten Gute; vgl. auch für Leibniz Trendelenburg, Histor. Beitr. II S. 245) Gott zum Aufbau der Ethik zu Hilfe genommen wird. Dieser, argumentiert man, liebt jedes seiner Geschöpfe, und darum ihre Gesamtheit mehr als jedes einzelne, und billigt und belohnt darum die Aufopferung des einzelnen für die Gesamtheit, während er die selbstsüchtige Schädigung mißbilligt und straft.

Auch in dem Verlangen nach Unsterblichkeit zeigen sich oft Wirkungen des Prinzips der Summierung. So sagt Helmholtz (Über die Entstehung des Planetensystems, Vortrag, gehalten in Heidelberg und Köln 1871), wo er diesem Verlangen frohe Aussichten öffnen will: „Es kann der einzelne (wenn, was wir erringen, das Leben unserer Nachkommen veredeln wird) ... den Gedanken, daß der Faden seines eigenen Bewußtseins einst abreißen werde, ohne Furcht ertragen. Aber mit dem Gedanken an eine endliche Vernichtung des Geschlechts der Lebenden und damit aller Früchte des Strebens aller vergangenen Generationen konnten auch Männer von so freier und großer Gesinnung wie Lessing und David Strauß sich nicht versöhnen.“ Wenn sich nun naturwissenschaftlich ergibt, daß die Erde einmal unfähig wird, lebende Wesen zu tragen, so kehrt, meint er, das Bedürfnis nach Unsterblichkeit unabweisbar wieder, und

man fühlt sich gedrängt Umschau zu halten, wo sich für ihre Annahme etwa eine Möglichkeit erschließe[19]).

77. (S. 35.) Vgl. Franz Brentano, Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung. Aus dem Nachlasse herausgegeben von A. Kastil. Leipzig 1921.

78. (S. 35.) Metaph Δ, 10.

79. (S. 35.) Dies ist die stehende Lehre der großen Theologen wie z. B. des Thomas von Aquin in seiner Summa Theologica. Nur gewisse Nominalisten, z. B. Robert Holcot, lehrten eine volle Willkür der göttlichen Gebote. Vgl. meinen Aufsatz über die „Geschichte der kirchlichen Wissenschaften im Mittelalter" in der Kirchengeschichte von Möhler (herausgegeben von Gams 1867) II. 526 ff., wobei ich aber die Berichtigung der Druckfehler, welche das dem Werke am Schlusse beigegebene „Register" S. 103 f. enthält, nicht zu übersehen bitte.

80. (S. 37.) In Zeiten, wo die Psychologie noch weniger vorgeschritten war und die Forschungen auf dem Gebiete der Wahrscheinlichkeitsrechnung den Prozeß der vernünftigen Induktion noch nicht genügend aufgeklärt hatten, konnte es selbst einem Hume begegnen, daß er in diese grobe Verwechslung fiel. Vgl. sein Enqu. on human understanding chapt. 5 und 6. Auffallender ist es, daß noch James Mill und Herbert Spencer hier nicht im geringsten über Hume hinausgekommen sind (vgl. Anal. of the phen. of the human mind II, cap. 9 und Anm. 108), ja daß selbst der feine J. St. Mill, obwohl ihm der Essai philos. sur les probabilités von Laplace vorlag[20]), dadurch nicht zu einem klaren Verständnisse des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem einen und anderen Verfahren geführt wurde. Es hängt dies mit seiner Verkennung des rein analytischen Charakters der Mathematik und der Bedeutung des deduktiven Verfahrens überhaupt zusammen; hat er doch, daß der Syllogismus zu neuen Erkenntnissen führe, geradezu geleugnet. Wer alle Mathematik auf Induktion basiert, kann unmöglich das Induktionsverfahren mathematisch rechtfertigen. Es wäre für ihn ein circulus vitiosus. Daß hier Jevons' Logik richtigere Wege wandelt, steht außer Frage.

Manchmal ist es, als ob auch in Mill eine Ahnung von dem mächtigen Unterschiede aufdämmere, wie wenn er in einer Anmerkung zur Analysis of the phenom. of the human mind (Vol. II p. 407) die Theorie seines Vaters kritisierend sagt: „,Wenn das Glauben nur eine unlösbare Assoziation ist, so ist das Glauben eine Sache der Gewohnheit und des Zufalls, und nicht der Vernunft. Sicherlich ist eine auch noch so feste Assoziation zwischen zwei Ideen kein genügender Grund [von ihm selbst unterstrichen] des Glaubens, keine Einsicht [evidence], daß die entsprechenden Tatsachen in der äußeren Natur vereinigt sind. Die Theorie scheint jeden Unterschied zwischen dem Glauben des Weisen, der durch Evidenz geleitet wird und mit den wirklichen Sukzessionen und Koexistenzen der Tatsachen der Welt zusammen-

---

[19]) A. d. H. Über die Bedeutung der Metaphysik für die Ethik vgl. weiter unten S. 91 und die Einleitung.

[20]) Deutsche Übersetzung von Norbert Schwaiger, Leipzig 1886.

stimmt, und dem Glauben von Narren aufzuheben, der durch irgendwelche zufällige Assoziation, welche dem Geiste die Idee einer Sukzession oder Koexistenz suggeriert, mechanisch produziert wird; ein Glauben, den treffend der gemeinübliche Ausdruck kennzeichnet: etwas glauben, weil man es sich in den Kopf gesetzt hat." — Das alles ist vortrefflich. Aber es wird seines wesentlichsten Wertes wieder beraubt, wenn wir J. St. Mill in einer späteren Anmerkung (S. 438) sagen hören: „Es muß ihm (dem Verfasser der Analysis) zugestanden werden, daß eine Assoziation, welche stark genug ist, alle Ideen auszuschließen, die ihrerseits sie selbst ausgeschlossen haben würden, eine Art von mechanischem Glauben erzeugt, und daß die Prozesse, durch welche dieser Glaube berichtigt oder in vernünftige Schranken gewiesen wird, alle in dem Erwachsen einer Gegenassoziation bestehen, welche die Tendenz hat, die Idee einer Enttäuschung der ersten Erwartung entstehen zu lassen, und daß, je nachdem die eine oder andere in dem besonderen Falle überwiegt, der Glauben besteht oder nicht besteht, genau so als wenn der Glaube und die Assoziation ein und dasselbe Ding wären usw."

Hier ist vieles, was Bedenken erregt. Wenn von Ideen, die sich gegenseitig ausschließen, die Rede ist, so könnte man fragen, was das für Ideen seien. Nach einer anderen Äußerung Mills (a. a. O. I, p. 98 f. Anm. 30) kennt er „keinen Fall von absoluter Inkompatibilität von Gedanken außer den zwischen den Gedanken der Gegenwart und der Abwesenheit ein und desselben". Aber sind auch nur diese inkompatibel? Mill selbst lehrt uns anderwärts das extreme Gegenteil, indem er meint, es sei zugleich mit der Vorstellung des Seins immer auch die Vorstellung des Nichtseins gegeben (ebend. p. 126 Anm. 39. „Wir sind uns", sagt er, „der Gegenwart eines Dinges nur im Vergleich mit seiner Abwesenheit bewußt"). Doch alles dies beiseite: wie seltsam, daß es Mill hier entgeht, daß er den ganzen auszeichnenden Charakter der Evidenz wieder verloren gehen läßt und nichts als die von ihm mit gebührender Geringschätzung behandelte blindmechanische Urteilsbildung übrigbehält!! Der Skeptiker Hume steht hier viel höher, indem er wenigstens das einsieht, daß bei solcher empiristischer Auffassung des Induktionsprozesses dem vernünftigen Bedürfnisse nicht genügt wird. Sigwarts Kritik der Millschen Induktionslehre (Logik II S. 371) enthält hier sehr viel Wahres, nur hat er, indem er zu seinen Postulaten greift, gewiß nicht das bei Mill Ungenügende durch etwas wahrhaft Befriedigendes ersetzt.

81. (S. 37.) Vgl. Hume, Enqu. on human understanding V, 2 gegen Ende.

82. (S. 38.) Eth. Nik. III, 10. Vgl. die feinen Erörterungen des folgenden Kapitels über die fünf Weisen falscher Tapferkeit.

83. (S. 38.) Eth. Nik. I, 2.

Anhang.

I.

Über den apriorischen Charakter der ethischen Prinzipien.

(Aus einem Briefe an den Herausgeber vom 24. März 1904.)

... ein Wort über die Frage, ob unser ethischer Standpunkt ein empiristischer sei. Die Antwort wird davon abhängen, wie man den Begriff faßt. Daß die Vorstellungen des Guten und Bessern aus der Erfahrung geschöpft sind, ist außer Zweifel. Doch Sie bemerken treffend, daß Ähnliches auch bei den mathematischen Wissenschaften gelte, die wir darum doch nicht empirische Wissenschaften nennen.

Wiederum ist sicher, daß in dem, was gut ist, der Begriff „gut" nicht eingeschlossen liegen muß, z. B. in der Erkenntnis. (Müßte doch auch sonst, da jedes Ding etwas Gutes enthält, jedes den Begriff des Guten einschließen[1])). „Erkenntnis ist gut" ist also kein Satz, der den Charakter des Kontradiktionsgesetzes hat und nicht ohne weiteres aus den Begriffen einleuchtend. Hier zeigt sich ein Unterschied von der Mathematik. $2+1=3$ leuchtet aus den Begriffen ein. Denn $2+1$ ist die analytische Definition von 3.

Allein Sie bemerken, wir erkännten aus den Begriffen, daß $2+1$ notwendig 3 sei, und der Begriff „notwendig" liege nicht im Begriff beschlossen. Und das ist vollkommen richtig. Vielmehr erzeugt in uns die prädikative Verbindung von 3 mit $2+1$ bei negativer Copula die Verwerfung dieser Prädikation mit apodiktischem Charakter. Und dies führt uns zum Begriff des Unmöglichen usw. usw. durch Reflexion auf das apodiktische Urteil. In

---

[1]) A. d. H. Gemeint sind seelisch tätige Dinge als solche. Selbst das schmerzgequälte oder irrende oder verbrecherisch tätige Individuum ist vorstellend, oder sich selbst evident anerkennend, sehend oder sonst wahrnehmend und als solches am Guten teilhabend.

ihm haben wir das Erfahrungsobjekt, aus dem der Begriff unmöglich usw. gewonnen wird [2]).

So kommen wir denn zu dem Urteil „2 + 1 = 3“ ist notwendig wahr, obwohl „notwendig wahr“ nicht in 2 + 1 beschlossen ist, wesentlich anders als zu dem Urteil, „daß ein ruhender Körper, wenn ihn nichts stört, in der Ruhe beharrt und ein bewegter in geradliniger Bewegung von konstanter Geschwindigkeit, ist notwendig wahr“. Dort, aber nicht hier, entspringt das apodiktische Urteil, das zu der Abstraktion des Unmöglichkeitsbegriffs Anlaß gibt, aus den Begriffen. Es ist nun klar, daß der Begriff „nicht gute Erkenntnis“ nicht ebenso zu jenem apodiktisch verwerfenden Urteil Anlaß gibt.

Und so ist denn noch eine andere Erfahrung notwendig, nämlich die, daß aus dem Begriffe der Erkenntnis eine Liebe zu ihr entspringt, die, eben indem sie so entspringt, als richtig charakterisierte Liebe auftritt. Ein rein intellektuelles psychisches Wesen würde wohl aus „2 + 1 ist nicht 3“ zur apodiktischen Verwerfung dieses Satzes, nicht aber aus „Erkenntnis ist nicht gut“ (wobei wir den Begriff des Guten a priori gegeben denken müßten) [3]) zur apodiktischen Verwerfung dieses Satzes geführt werden.

Allein andererseits vollzieht sich die Erfahrung, deren wir benötigen, ganz analog der Erfahrung des apodiktischen Urteils „3 welches nicht 2 + 1 ist, ist unmöglich“. Denn auch jene als richtig charakterisierte Liebe entspringt aus dem Begriffe, und das eben charakterisiert sie als richtig. Und so haben Sie ganz recht, wenn Sie einen sehr bemerkenswerten Unterschied zwischen diesem Fall, zum allgemeinen Urteil zu gelangen und jenem, der im engern und eigentlichen Sinne sogenannten Induktion, finden. Diese gibt nur Wahrscheinlichkeit (im besten Falle unendlich große), hier aber haben wir absolute Sicherheit des apodiktischen Urteils [4]).

Und so dünkt es mich vollkommen gerechtfertigt, dagegen zu protestieren, daß die Erkenntnis hier, wie

---

[2]) A. d. H. Vgl. oben S. 48, Anm. 30 A. d. H. u. S. 54.

[3]) A. d. H. Weil er in diesem fiktiven Falle aus keiner Erfahrung geschöpft sein könnte.

[4]) A. d. H. Vgl. oben S. 21 u. 61.

auch immer eine Liebe erlebt und erfahren werden muß, eine empirische genannt wird. Sie ist vielmehr apriorisch mit einer wesentlich ähnlichen Ablehnung des Gedankens, daß die verwendeten Begriffe ohne Perzeption und Apperzeption gegeben seien, wie sie immer stattfinden muß[5]. Gegenüber manchen anderen Fällen ist nur das eine hier eigentümlich, daß auch Liebesakte perzipiert und apperziert werden müssen; nicht bloß Akte von Erkenntnis[6].

II.

Über Gemütsentscheidungen und die Formulierung des obersten Sittengesetzes.

(Aus einem Briefe an den Herausgeber vom 9. September 1908.)

Tatsächlich ist zu dem, was ich im „Ursprung sittlicher Erkenntnis" sage, manches ergänzend und vielleicht auch berichtigend zu fügen.

Ich habe erst, nachdem ich den „Ursprung" veröffentlicht hatte, ausdrücklich hervorgehoben, daß die unmittelbar als richtig charakterisierten Akte von Liebe und Haß denjenigen unter den als richtig charakterisierten unmittelbaren Urteilsakten vergleichbar sind, die als Vernunftwahrheiten apodiktisch einleuchten. Nicht die unmittelbar evidenten Wahrnehmungen, sondern nur die Axiome sind aus den Begriffen einleuchtend, werden sozusagen von den Begriffen (d. i. von dem die Begriffe Denkenden als solchem) bewirkt, und ähnlich wie sie entspringen die unmittelbar als richtig charakterisierten Gemütsakte aus den Begriffen. Dies ist ein jedem Leser des „Ursprungs" naheliegender Gedanke, aber bei einer so wichtigen Sache war seine ausdrückliche Aufstellung doch ein nicht unwichtiger Fortschritt.

---

[5]) A. d. H. das heißt: Abgelehnt werden muß der Gedanke, daß bei apriorischen Urteilen die zugrunde liegenden Begriffe nicht aus der Erfahrung stammen.

[6]) A. d. H. Vgl. hierzu und zu den Prinzipienfragen überhaupt, die Besprechung von O. Kraus über „Leonhard Nelsons Kritik der praktischen Vernunft", Leipzig 1917, in „Naturwissenschaften" 1918. Die ethischen Prinzipien sind also auch nach Brentano a priori, vgl. § 11 S. 11 u. S. 61 Anm. 39.

Eine zweite Betrachtung, die ich seitdem anstellte, betraf den Unterschied von zwei Arten von Gemütstätigkeiten, von welchen die eine Exklusivität besitzt, welche der anderen nicht zukommt; ich kann Dinge, die miteinander unvereinbar sind, beide lieben, z. B. Rechnen und Dichten. Die eine Liebe schließt die andere nicht aus, dagegen kann ich mich nur für eines von ihnen für den einzelnen Fall entscheiden. Leibniz spricht in diesem Sinn von einer volontée conséquente bei Gott; sie besteht in der Entscheidung, während die volontée antécédente von ihrem Charakter nichts an sich hat.

Zu diesen Entscheidungen gehört jedes eigentliche Wollen; man kann nicht Entgegengesetztes wollen; doch gehören außer dem Wollen auch noch andere Gemütstätigkeiten hierher, die es mit keinem praktischen Gut oder Übel zu tun haben. So z. B. kann es mir entschieden erwünscht sein, daß morgen schönes Wetter ist, oder der und der Besuch kommt, obwohl ich nichts dazu beitragen kann, daß es geschieht.

Man könnte danach meinen, es handle sich hier um nichts anderes als um ein Vorziehen; doch dürfte das nicht richtig sein. Vielmehr scheint ein Vorziehen der Vernunft mit einem leidenschaftlichen Begehren im Kampfe sein zu können, und oft von diesem in der Art besiegt zu werden, daß man sich trotz alles vernünftigen Vorziehens im Einklang mit der Begierde entscheidet. („Scio meliora proboque, deteriora sequor.") [7].

Mir scheint nun die Ethik es mit diesen Gemütsentscheidungen zu tun zu haben und uns zu lehren, wir sollten der als richtig charakterisierten Liebe, wo sie mit dem Affekt und anderer nicht als richtig charakterisierten Liebe im Widerstreit ist, entsprechend uns entscheiden.

Indem sie dieses von uns fordert, gibt sie uns auch Unterweisungen, wie wir, wo die als richtig charakterisierte Bevorzugung nicht unmittelbar gegeben ist, um für die Entscheidung Licht zu gewähren, uns überlegend für sie vorzubereiten haben. Was isoliert betrachtet zu lieben oder zu hassen, was miteinander vereinbar oder

[7]) Vgl. S. 18 u. Anm. 38 S. 60 und Klassifikation der psychischen Phänomene Anhang VII und VIII.

unvereinbar ist, was überhaupt zum Möglichen und Unmöglichen gehört (unter den gegebenen Verhältnissen), lehrt sie uns ins Auge zu fassen.

Auch spricht sie uns von dem, was den Sieg der als richtig charakterisierten Liebe über den Affekt u. dgl. leichter macht, sowohl von den Ausbildungen der Habitus als auch von der Vermeidung von ungünstigen und dem Aufsuchen von günstigen äußeren Bedingungen.

Von gar manchem anderen, was ich inzwischen noch für die Ethik getan, wie z. B., wo ich auf den Wert der zeitlichen Folge in aufsteigender statt absteigender Richtung oder von dem Vergeltungsgesetz[8]) (über das auch Leibniz in seiner Theodizee Bemerkenswertes ausführt) sprach, und das Ihnen gutenteils bekannt ist, will ich hier nicht reden. Vielmehr wende ich mich zu Ihren Fragen.

1. Sie sagen, der Satz „Wähle das Beste unter dem Erreichbaren", sei nicht immer verbindlich. Ich antworte: Der Satz ist positiv und somit gilt von ihm, was die Moralisten längst für alle positiven Gebote festgestellt haben, daß sie nämlich nicht in jedem Augenblick eine Erfüllung verlangen. Selbst der Satz: „Liebe Gott über alles und den Nächsten wie Dich selbst", macht positiv verstanden, hievon keine Ausnahme. Sonst dürfte man ja niemals schlafen, da man dann nicht aktuell Gott und den Nächsten lieben kann. Dagegen gilt gewiß der Satz: „Du sollst nie Dich gegen das, was Gott von Dir verlangt, entscheiden"; „Du sollst nie irgendeine Lust höher stellen als die Erfüllung des Gebotes Gottes und Deines Gewissens" u. dgl., ausnahmslos.

---

[8]) A. d. H. Brentano hat über die Tafel der Güter und Übel noch mancherlei Erwägungen angestellt; der Brief erwähnt beispielsweise das malum regressus, das ist das Übel des Rückganges von höheren zu niederen Gütern und umgekehrt das Gut des Fortschrittes von geringerer zu höherer Vollkommenheit. In dieser Bewegung partizipiert jedes Moment als Grenze an der Natur dessen, was es noch vor- und rückwärts begrenzt. Was das „Vergeltungsgesetz" anlangt, so war B. der Überzeugung, daß, unbeschadet der ausnahmslosen Determiniertheit alles seelischen Geschehens, in der Zuordnung von sinnlichem und anderem Übel zu sittlichem Übel ein Gut liege, dessen Verwirklichung ein Weltgesetz sei. Vgl. die oben (Anm. 77) zitierte Schrift über die Lehre Jesu. S. 17.

So glaube ich nun aber auch, man könne den Satz „wähle das Beste unter dem Erreichbaren“ negativ deuten im Sinne von: „Entscheide Dich niemals bei Deiner Wahl für etwas minder Gutes unter dem Erreichbaren“, und dann dürfte er wohl ausnahmslos gültig sein.

Ich glaube, es wird Ihnen ganz interessant sein, einen guten katholischen Moralisten, vielleicht St. Thomas selbst, über den von mir berührten Unterschied negativer und positiver Gebote zu vergleichen. Vielleicht lösen sich Ihnen dann manche der Zweifel, von denen Sie jetzt bedrängt sind, ohne weiteres.

2. Sie sagen, richtig zu wollen, sei die oberste ethische Aufgabe. Dabei geben Sie dem Wollen einen allgemeineren Begriff als dem Wählen, sprechen aber von einem Wollen, das in Frage kommt. Was soll diese Frage sein, wenn nicht wenigstens die des Hamlet: „To be or not to be“ auf das Wollen selbst sich beziehend? So dürfte die Willensentscheidung doch ein Wählen sein. In einer anderen Weise sehen Sie aus dem oben Angeführten, daß auch ich die entscheidende Gemütstätigkeit weiter fasse als das Wählen. Sie überschreitet bei mir das Gebiet des Wollens selbst, indem sie auch bei einem Wunsche Platz hat, der auf solches geht, zu dessen Verwirklichung oder Verhinderung ich nichts beitragen kann.

Es sei noch bemerkt, daß, was ich von dem Unterschiede von positivem und negativem Gebot gesagt habe, auch für den Satz „Wolle richtig“ gilt. Positiv ist, nicht zu fordern, daß einer immer richtig wolle, da man ja nicht fordern kann, daß er überhaupt immer wolle.

III.

Zur Lehre von der Relativität der abgeleiteten Sittengesetze.[9])

Schönbühel bei Melk a. d. Donau, 2. Sept. 1893.

Hochgeehrte Redaktion!

Sie wünschen von mir zu hören, was ich über die Erlaubtheit des Selbstmordes denke, und meine Hoch-

[9]) A. d. H. Das Verhältnis des obersten Sittengesetzes zu den abgeleiteten „sekundären“ Regeln der Moral wird durch den fol-

achtung vor Ihrem geschätzten Blatte verbietet mir, Ihre Aufforderung abzuweisen, obwohl ich nichts als altbekannte Wahrheit mitzuteilen habe.

Das Leben eines Menschen, der noch imstande ist, sich durch die Rücksicht auf Gut und Böse bestimmen zu lassen — und nur in bezug auf einen solchen hat die Frage Bedeutung — ist zweifellos ein Gut; aber es ist nicht das höchste der Güter. Daher ist es, allgemein gesprochen, gewiß zu mißbilligen, wenn er selbst seinem Leben ein Ende macht. Im einzelnen Falle dagegen kann die Selbsttötung erlaubt, ja als ein Akt der Tugend erscheinen: dann nämlich, wenn ein höheres Gut als das eigene Leben in Frage steht. Wenn in Walter Scotts „Ivanhoe", Rebecca, von dem Tempelritter bedroht, entschlossen ist, sich lieber in den Abgrund zu stürzen, als ihm in die Hände zu fallen, so hat sie nicht bloß die Sympathien des edlen Dichters, sondern auch die jedes ethisch gebildeten Lesers für sich. Und die christliche Kirche selbst, wenn sie im allgemeinen die Selbsttötung verbietet, verdammt doch nach der Lehre der vorzüglichsten Theologen keineswegs die Jungfrau, die, in der Gefahr, entehrt zu werden, sich das Leben nimmt.

genden kleinen Aufsatz beleuchtet, den Brentano für die „Deutsche Zeitung" in Wien (6. September 1893) geschrieben hat. Es ist hierbei vielleicht nicht überflüssig, eine Bemerkung vorauszuschicken. Öfter schon hörte ich den Einwurf, es sei doch sicher, daß es mehr als ein einziges ausnahmsloses Sittengebot gebe; so z. B. seien die Sätze „Du sollst nicht morden", „du sollst nicht stehlen" ausnahmslos verbindlich. Man übersieht hierbei, daß Ausdrücke wie „morden", „stehlen", „lügen", um mit Bentham zu sprechen, „dislogistische" Ausdrücke sind, d. h. solche, welche bereits eine disqualifizierende Bedeutung in sich schließen, also das betreffende Tun als ein ungerechtfertigtes, verwerfliches bezeichnen; „Morden" heißt in ungerechtfertigter Weise Menschen töten; „Lügen" in ungerechtfertigter Weise die Unwahrheit sprechen. Die Frage ist aber eben die: ist es unter allen Umständen ungerechtfertigt, einen Menschen zu töten, eine Unwahrheit zu sprechen, fremdes Besitztum zu schädigen? Und da lautet die Antwort: Erfahrungsgemäß sind diese Handlungen regelmäßig nicht zu rechtfertigen; sie sollen daher in der Regel unterlassen werden: du sollst nicht töten ist eine sekundäre ethische Regel, die die Ausnahme gerechtfertigter Tötung zuläßt; „du sollst nicht morden", schließt den Begriff der ungerechtfertigten Tötung ein, und spricht die ausnahmslose Verwerflichkeit ungerechtfertigter Tötung aus, die selbstverständlich ist.

Man sieht also, es gilt von dem Verbot der Selbsttötung, was von jedem sekundären Moralgesetze gilt; es erleidet Ausnahmen, indem nur das Grundgesetz der ganzen Moral, daß man nämlich das höchste Gut keinem anderen Gegenstande nachsetzen dürfe, eine unbedingt allgemeine Gültigkeit hat.

Auch hier spreche ich wieder im Einklang nicht bloß mit der Lehre der vorgeschrittensten Wissenschaft, sondern auch jener Religion, welche seit Jahrhunderten das Bekenntnis der gebildetsten Völker und sicher allen anderen Religionen, von denen die Geschichte weiß, ethisch überlegen ist. Denn das Christentum kennt nur ein unmittelbares, höchstes Gebot und glaubt, daß dieses für die Gültigkeit aller anderen, im einzelnen Falle maßgebend sei. „Von ihm hängen ab das Gesetz und alle Propheten“[10]).

Wenn einer verlangt, ich möge die Fälle aufzählen, in welchen ich die Selbsttötung für erlaubt halte, so mutet er mir Größeres zu, als ich oder ein anderer Moralist zu leisten vermöchte; eine fruchtbare Phantasie könnte deren unzählige ersinnen. Um aber doch den Charakter dieser Fälle noch etwas anschaulicher zu machen, will ich es nicht unterlassen, noch ein zweites Beispiel anzufügen.

Nehmen wir an, es sei jemand in dem Besitze eines ihm anvertrauten Geheimnisses, von dessen Wahrung das Heil seines Volkes abhänge; er falle nun in die Hände der Feinde; er wisse, daß diese ihm mit den entsetzlichsten Folterqualen das Geständnis zu entlocken suchen würden; und er sehe mit moralischer Gewißheit voraus, daß er zu schwach sein würde, dieser Versuchung zu widerstehen: ich sage, wenn dieser aus keinem anderen Motiv, als um die volle Sicherheit zu haben, daß sein Vaterland vom drohenden Verderben bewahrt bleibe, sich selber tötet, so finde ich, weit entfernt, ihn ethisch zu verdammen, daß er als edler Patriot zu bewundern ist. Und indem ich dies sage, glaube ich, daß wenige mir widersprechen werden.

---

[10]) A. d. H. Vgl. F. Brentano: „Die Lehre Jesu ...“

Zum Schlusse noch eine Bemerkung. Wenn die Selbsttötung, allgemein gesprochen, ethisch verwerflich ist, so folgt daraus noch nicht, daß der Staat mit Strafen gegen solche einschreiten solle, die eines Selbstmordversuches sich schuldig machen. Wer den Tod sucht, für den wird die Androhung von Strafen, wie sie der Staat verhängt, nicht genugsam abschreckend wirken, unter denen ja die Todesstrafe selbst als das äußerste Strafmaß zu gelten pflegt ....

IV.

Strafmotiv und Strafmaß.[11])

1. Warum straft der Staat die Übertretung der Gesetze? Weil nur die Drohung mit Strafe die Befolgung sichert oder wahrscheinlich macht.

2. Derselbe Grund der zur Gesetzgebung führt, führt daher auch zur Hinzufügung von Strafbestimmungen.

3. Nun ist das Wesentlichste für den Staat die Sicherung des Rechts des Eigentums, Lebens, der Ehre u. dgl. Somit ist Schutz dieser Güter auch hauptsächlicher Zweck der Strafordnung.

4. Somit muß diese Rücksicht auch für das Strafmaß bestimmend sein.

5. Danach scheinen zwei Rücksichten für die Höhe des Strafmaßes maßgebend:
1. Größe des zu verhütenden Schadens,
2. Wahrscheinlichkeit, daß nur die Furcht vor sehr großer Strafe ausreiche, von Übertretungen zurückzuhalten, daß geringe Strafen wirkungslos bleiben werden.

6. Doch so einfach ist der Kalkül nicht. Der Staat muß bei seinen Strafgesetzbestimmungen immer auch mit dem Falle rechnen, daß trotz Strafandrohung das Gebotene nicht geschieht. Wäre dies nicht der Fall, wäre es möglich durch eine drakonische Gesetzgebung,

---

[11]) A. d. H. Diese Abhandlung trägt kein Datum. Es gilt von ihr Ähnliches wie von Abhdl. VIII. Vgl. zu dem Problem O. Kraus, Das Recht zu strafen, Stuttgart 1911 und desselben Abhandlung „Über den Begriff der Schuld und den Unterschied von Vorsatz und Fahrlässigkeit". Monatsschr. f. Kriminalpsych. 1911.

die auf jede Übertretung das Entsetzlichste als Strafe setzte, die Übertretung sicher und allgemein zu verhüten, so würde sich nichts mehr empfehlen, als diese als grausam verschrieene Einrichtung. Die Folge des Strafgesetzes ist aber vielmehr 1. die Verhinderung der Gesetzesübertretung in gewissen Fällen, in welchen sie sonst eingetreten wäre, 2. die Verhängung der Strafe in gewissen Fällen, in welchen die Übertretung trotz der Strafandrohung erfolgt. 3. Die Verheimlichung der Übertretung, wo sie sonst ungescheut zutage treten würde.

7. Insbesondere der zweite Fall verlangt sorgfältigste Erwägung.

8. Die Strafe fügt ein Leid zu. Sie hemmt den Bestraften, schädigt ihn oft, weil durch den Schaden das Leid erwirkt wird, z. B. Verbannung, Kerker, Degradation, Verstümmelung. Je höher der Strafsatz, um so größer der Schaden. Und er kann so groß sein, daß selbst der durchschnittliche Erfolg kein Gewinn ist, sondern ein Schaden. Dann aber fehlt der Staat selbst gegen das Sittengesetz.

Ferner, wenn auch der Staat so wenig als der einzelne die böse Tat rächen will[12]), so ist es doch sicher, daß er Rücksicht nehmen muß auf das Maß der der Tat gebührenden Vergeltung[13]). Dieses darf bei der Strafe nie überschritten werden. Ebenso gibt es auch nicht bloß für den einzelnen, sondern auch für den Staat ein Maß der gebührenden Verteidigung. Will einer mir einen Apfel rauben und ich, der ich es nur, wenn ich ihn töte, hindern kann, töte ihn, so überschreite ich weit dieses Maß. So würde es denn auch der Staat überschreiten, wenn er, um den Besitz des Apfels zu sichern, die Todesstrafe androhte.

Der wesentlichste Staatszweck ist Schutz des Eigentums[14]). Aber die Rechtsordnung selbst ist ein sekundäres ethisches Prinzip. Nur das primäre gilt aus-

---

[12]) A. d. H. Es soll wohl heißen „soll".

[13]) Vgl. A. d. H. zu S. 79. Selbst wenn man demnach mit Brentano in der „Vergeltung" einen absoluten Wert erblicken will, ist sie bei der Strafzumessung nur ein mäßigendes Moment!

[14]) Im weitesten Sinne des Wortes.

nahmslos[15]). So hat denn auch der Staat zwar im allgemeinen die Pflicht, das Eigentum zu sichern, aber im einzelnen Fall wird ihm die überall nötige Rücksicht auf das primäre ethische Gesetz verbieten, was ihm im allgemeinen geboten ist, entweder ganz oder — und dies sogar allgemein — in gewissem Maße seiner Tätigkeit Grenzen setzend.

9. Hieraus erklärt sich, was manchen so unbegreiflich schien, daß sie sogar daran verzweifelten, die staatliche Strafandrohung mit dem Gedanken des Schutzes in Verbindung bringen zu können. Man straft vielfach milder bei größerer Versuchung. Und doch ist das der Fall, wo das Gesetz am meisten der Verletzung ausgesetzt ist.

Allein 1. ist das Maß der gebührenden Vergeltung geringer, und dies, wie gesagt, darf nicht überschritten werden, 2. sind die betroffenen Personen relativ gut. Ihre Schädigung und Hemmung ist darum weniger zu wünschen. 3. Der Fehler, welcher durch ungebührliches Maß der Strafe angerichtet würde, wäre um so bedauerlicher, als bei der Größe der Versuchung die Übertretungsfälle häufiger werden[16]).

10. Berücksichtigt man auch den Fall der Verheimlichung der Übertretung (oben § 6 Nr. 3), so erkennt man leicht, daß dieselbe bei ungebührlich hohem Strafansatz, welcher das Maß gerechter Vergeltung[16]) überschritte, häufiger werden würde. Denn nicht bloß der Schuldige selbst, auch andere, die von der Tat Kenntnis hätten, würden aus sittlich berechtigten Motiven zu verhindern suchen, daß die Tat der Obrigkeit kund würde. Auch dies würde natürlich dem Zweck der ganzen Strafgesetzgebung nachteilig sein.

11. So erweist sich denn das Schutzmotiv als das richtige die Praxis aber keineswegs mit ihm in jenem grellen Widerspruch, den man zu finden glaubte.

12. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß diese ideal sei, oder von klarer Erkenntnis der Gründe, die hier maßgebend sein sollen, geleitet werde. Immerhin machen sie sich unverkennbar irgendwie in ihrem Ein-

---

[15]) Vgl. oben S. 28.

[16]) A. d. H. Wer den Vergeltungsgedanken für unannehmbar hält, für den genügen auch die sub 2 und 3 angeführten Gründe.

fluß geltend. Die wirkliche Rücksicht, die aufs Vergeltungsgesetz zu nehmen ist, hat sogar manche verleitet, den Rachegedanken zur Seele des Strafrechts machen zu wollen, gegen den schönen Satz der Heiligen Schrift: „Mein ist die Rache."

13. Wie in anderem Betracht ist die Frage nach dem Strafansatz insbesondere auch in der Beziehung zu studieren, wie es einzurichten sei, daß die Strafe a) bei sachlicher Gleichheit nicht subjektiv ganz ungleich schwer werde[17]), b) das Übel so schaffe, daß möglichst wenig Hemmung in der Übung des Guten das Leid begleite. Manchmal kann das Leid so zugefügt werden, daß entweder der Bestrafte[18]) oder wenigstens andere[19]) in der Folge der Strafverfügung mehr Gutes zu üben imstande sein werden. Und natürlich ist dies dann der ceteris paribus zu bevorzugende Fall.

14. Nicht ohne Bedeutung ist auch die Frage, inwieweit man in Rücksicht auf die Unwahrscheinlichkeit der Entdeckung den Strafansatz zu erhöhen habe. Natürlich wirkt ja dann die Drohung weniger, man kann sagen im Verhältnis des Wahrscheinlichkeitsbruches. Eine Erhöhung dürfte gestattet und rätlich sein. Doch nur sofern sie sich innerhalb der Grenzen der gebührenden Vergeltung hält. Alle Übertreter als solidarisch verantwortlich zu betrachten, wo kein gemeinsames Unternehmen vorliegt, wäre eine als ungerecht verdammliche Fiktion[20]).

15. Man könnte fragen, ob nicht, wie jemandem, der gestohlen, außer der Strafe, die Restitution aufzuerlegen ist, die von dem Maß der Schuldbarkeit unabhängig ist, auch die durch die Rücksicht auf gebührende Vergeltung gegebene Strafgrenze überschritten und eine weitere Verhängung von Unangenehmem verfügt werden könne, in Rücksicht auf die der Verteidigung gestattete

---

[17]) A. d. H. Die Strafe habe sich, ist wohl die Meinung, dem Stande, Geschlechte, Alter anzupassen.

[18]) A. d. H. Z. B. wenn auf ihn entsprechend seelisch eingewirkt wird (sog. Spezialprävention als „Besserung").

[19]) A. d. H. Vielleicht denkt B. hier an Geldstrafen, die wohltätigen Zwecken zufließen oder an den sog. Sicherungszweck?

[20]) A. d. H. Der zufällig Ertappte würde sozusagen für alle Entwischten büßen.

Freiheit gegenüber unbefugtem Eingriffe. Sollte diese in der Tat weitere Grenzen setzen als die gebührende Vergeltung, so würde dies allerdings zu einer Bedrohung führen können, die Nachteil androht, der nur in modifiziertem Sinne Strafe zu nennen wäre. Man hat ja geradezu von legibus mere poenalibus gesprochen. Eine culpa soll hier gar nicht vorhanden sein. Also wäre auch die gebührende Vergeltung gleich Null. Aber sind solche Gesetze überhaupt statthaft[21])? Liegt in ihrem Begriffe nicht ein Bekenntnis der unberechtigten Auferlegung?

16. Faktisch kommen ja ungerechte Forderungen vor. Der Satz „salus rei publicae suprema lex“ ist in sich unmoralisch und führt zu ungerechten Gesetzen und ungerechten Strafansätzen als Konsequenzen.

Weit entfernt, daß jederzeit Selbsterhaltung für einen Staat oberstes Prinzip, ist er vielmehr unter Umständen verpflichtet, auf die Selbstauflösung hinzuarbeiten. Selbst ungerechtem Angriff gegenüber, wenn die Verteidigung auf die Dauer hoffnungslos oder mit großen Opfern für die Untertanen verknüpft ist, ist er verpflichtet, sich widerstandslos zu ergeben. Er darf eben nie vergessen, daß er selbst niemals letzter Zweck, vielmehr Mittel zu höheren Gütern ist, die durch eine Umkehr der natürlichen Ordnung zum Behufe seiner Erhaltung beeinträchtigt werden würden[22]).

V.

Epikur und der Krieg.[23])

Die „Internationale Rundschau“ hat unter dem gleichen Titel kürzlich einen Artikel gebracht, der insofern meinen

---

[21]) A. d. H. Der Punkt 2 des § 9 (relativer Wert und Tadellosigkeit der zu Bestrafenden spricht für die Unstatthaftigkeit. Die Frage wird z. B. bei gewissen politischen „Delikten“ aktuell.

[22]) Gegenüber den Verirrungen der Nach-Kantischen politischen Ethik (ntl. eines Hegel, Treitschke, Lasson) müssen diese aus der Einsicht in die Relativität aller sekundären Normen folgenden Sätze Allgemeingut der Menschheit werden, wenn sie den Weg zum Heile finden soll. Vgl. die Einleitung.

[23]) Der Aufsatz erschien am 15. Januar 1916 in der Zeitschrift „Internationale Rundschau“, Zürich.

vollen Beifall findet, als er betont, daß auch vom Standpunkt des extremsten Egoismus Kriegsgelüste unter keinen Umständen gebilligt werden können[24]). Der Verfasser erkennt auch mit Klarheit die Absurdität derjenigen, welche den Staat gegenüber dem einzelnen als ein höheres Lebewesen, für dessen glückliches Gedeihen die niederen ihr Gut und Blut hinzugeben haben, betrachtet wissen wollen, und welche deshalb auch behaupten, es sei als ein minderes Übel anzusehen, wenn ein ganzes Volk seines Glückes beraubt und den unsäglichsten Leiden preisgegeben wird, als wenn der Staat sich nicht in voller Macht erhalte, ja, aufhöre, dieselbe des weiteren noch zu vermehren. In diesem heute nur allzusehr verbreiteten Wahn liegt eine der seltsamsten Verkehrungen der Ordnung von Mittel und Zweck, da ja gewiß nicht der Mensch wegen des Staates, sondern der Staat wegen der Menschen da ist, indem jener sich gar nicht als etwas in sich selbst Gutes, sondern nur als etwas Nützliches darstellt. Ein Patriotismus, der so weit geht, dies zu verkennen, kann nicht als Tugend bewundert werden; wir müssen ihn vielmehr geradezu als eine moralische Verirrung verdammen, ähnlich dem Verhalten eines Geizhalses, welcher der Ansammlung von Reichtümern, als wären diese ein wahres Gut, ja, höheres Gut in sich, sein persönliches Glück aufopfert.

Allein, wenn es verdienstlich genannt werden kann, eine in unserer Zeit vielverkannte Wahrheit aufs neue mit Nachdruck hervorgehoben zu haben, so ist es aufs höchste zu bedauern, wenn einer, wie der Verfasser des Artikels es getan, mit der Behauptung, daß vom egoistischen Standpunkt solche Ausschreitungen verurteilt werden müßten, noch die andere verbindet, daß man den Anhängern einer theistischen Weltanschauung Schuld geben müsse, sie veranlaßt zu haben oder zu begünstigen. Der Verfasser hat auch nicht das Geringste vorgebracht, was einem Beweis dafür ähnlich

---

[24]) A. d. H. Brentano war entschiedener Pazifist, eine Entscheidung von Fragen internationaler Gerechtigkeit dem Kriegsglücke zu überlassen, hielt er schlechthin für töricht. Vgl. O. Kraus, Der Krieg, die Friedensfrage und die Philosophen. Prag 1918 u. Anm. 48 S. 64.

sähe, wenn nicht etwa dies, daß jede Lehre, welche ein göttliches Prinzip annimmt, indem sie das Gebiet der Erfahrung überschreite, zum reinen Unsinn werde, oder, wie der Verfasser sich ausdrückt, ganz irrational sei; bei solchen Verirrungen ins Unsinnige habe man sich auch über jene widersinnige Verkehrung von Zweck und Mittel, die zu einer Art Staatsfetischismus führt, nicht mehr zu verwundern.

Indem er gegenüber allen theistischen Denkern einer so verächtlichen Sprache sich zu bedienen wagt, erweist er sich als mit der Geschichte der Philosophie wenig vertraut; er müßte sonst wissen, daß gerade die bedeutendsten und scharfsinnigsten Denker des Altertums wie der neueren Zeit, ein Anaxagoras, Plato, Aristoteles, wie ein Descartes, Locke, Leibniz und in gewisser Weise auch der jetzt so viel gepriesene Kant, obwohl er das Transzendente für unerforschlich hält, zu den Theisten zählen. Selbst Albert Lange, der Verfasser der „Geschichte des Materialismus", sieht sich genötigt, anzuerkennen, daß wir die großen Entdeckungen, die schon im Altertum auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften gemacht worden sind, nicht Materialisten, sondern sämtlich Spiritualisten zu danken haben; und ähnlich bekennt Romanes, der Psychologe des Darwinismus, daß er mit äußerster Verwunderung bemerkt habe, wie von den zeitgenössischen Forschern, welche sich in England am meisten durch mathematischen Scharfsinn auszeichneten (er nennt neben Maxwell und Lord Kelvin noch eine ganze Reihe der berühmtesten Professoren von Cambridge), fast alle theistischer Überzeugung waren; um zu zeigen, wie ähnliches von großen Forschern auf dem Gebiet der exakten Wissenschaften auch in Deutschland gilt, braucht man nur Johannes Müller, Liebig, Schwann, Pflüger und Helmholtz zu nennen. Mit dem Beweise unseres Verfassers, mit dem es auch sonst sehr locker bestellt sein würde, steht es also auch aus diesem Grunde herzlich schlecht[25]).

---

[25]) A. d. H. Vgl. Franz Brentano: Der Atheismus und die Wissenschaft anonym in „Historisch-politische Blätter" 1873, 2. Band.

Es ist aber auch im praktischen Interesse der Sache des Friedens höchlich zu beklagen, wenn einer, der sich zu seinen Freunden bekennt, beleidigende Angriffe gegen andere unter ihnen macht, denn dies heißt, die Kräfte zersplittern, wo es gilt, sie möglichst zusammenzuhalten. Franklin, als er alle, die das Gute zu tun bestrebt sind, zu einer geselligen Verbindung zu führen suchte, die er als die „Society of the doers of good" bezeichnete, gab uns, indem er im übrigen an den größten Divergenzen der Meinungen keinen Anstoß nahm, ein Beispiel für die auch in unserem Falle gebotene Toleranz. Gegen sie verstößt der Verfasser in um so auffälligerer Weise, als wir gerade in unserer Zeit kaum irgend jemand mit größerem Eifer um die Herstellung des Friedens sich bemühen sehen, als Benedikt XV., das Oberhaupt der katholischen Kirche.

Das Christentum ist seinem ganzen Geiste nach eine Religion des Friedens, und dieser Charakter bleibt ihm noch heute, wenn es auch durch die Unvernunft der Menschen wiederholt zu Kriegen in vermeintem religiösen Interesse gekommen ist. Und so konnte dies denn auch durch die Unvernunft von Anhängern einer egoistischen Moral sehr wohl und noch viel häufiger geschehen. Gerade in unseren Tagen liegt die Wurzel, aus welcher alles Unglück entsprungen ist, gewiß nicht in religiösen Überzeugungen, sondern in egoistischen Antrieben. Würde ich nicht fürchten, in einen ähnlichen Fehler der Intoleranz gegenüber solchen zu verfallen, die mit mir in der Liebe des Friedens einig sind, so würde ich nicht bloß den Nachweis hierfür mit Leichtigkeit erbringen, sondern auch zeigen, wie der Vorwurf irrationaler Philosophie, statt den theistischen Denkern, vielmehr vor allem den Anhängern Epikurs gemacht werden muß, der sich in seiner Oberflächlichkeit schier mehr als jeder andere Philosoph die sichtlichsten Blößen gegeben hat.

VI.

Das ethische Attentat des jungen Benjamin Franklin,

später von ihm selbst aufs entschiedenste verdammt, doch ohne Einsicht in seinen logischen Fehler[26]).

I.

1. Um moralisch zu handeln, hält man es für geboten, sich über den relativen Wert der Gegenstände, zwischen denen man zu wählen hat, nach Möglichkeit zu unterrichten und dann dem Vorzüglichern um dieser seiner Überlegenheit willen den Vorzug zu geben. Der Gewissenhafte verfährt dabei mit Sorgfalt und bringt oft mit Selbstüberwindung die schwersten Opfer.

2. Alles das erscheint töricht, wenn man den Blick auf die erhabensten philosophischen Wahrheiten richtet. Es gibt ja einen Gott, und er ist allgütig, allweise und allmächtig. Nichts kann sich ereignen, was nicht durch seine Providenz unfehlbar vorgesehen und durch seine Präordination in vollkommenster Weise zum bestmöglichen Ziele geordnet wäre.

3. Und folglich muß jegliches, was wirklich geschieht, dann und da, wo es geschieht, zweifellos als das bestgeordnete Mittel zum bestmöglichen Zwecke anerkannt werden.

4. Wenn dem nun so ist, wozu alles moralische Überlegen und Überwinden? Möge vielmehr jeder unbeirrt jedem seiner Gelüste Folge geben! Denn, wie sehr auch das, was er in einem gewissen Falle sich erlauben mag, das Bessere zu schädigen scheint, so erweist sich doch dieser Schein sofort als trügerisch, wenn es ihm gelingt, das Unternommene wirklich zur Ausführung zu bringen. Denn dann gilt ja von seinem Werke, was wir eben von jedem Geschehnisse sagten, es ist als Teil der göttlichen Weltordnung, gerade das, was hier und jetzt das zur Erreichung des Bestmöglichen Erforderte ist. Nur unsere Kurzsichtigkeit hindert uns, die ganze Mannigfaltigkeit der Beziehungen überblickend von dem Wie und Wo-

---

[26]) A. d. H. Franklin spricht von diesem Angriff in seinen Jugenderinnerungen, deutsch im Inselverlag Leipzig (S. 67). Brentano hat dem Gedanken die schärfste Fassung zu geben versucht. Er spricht nicht mit den Worten Franklins. Abfassungszeit vor 1901.

durch Rechenschaft zu geben. So kann man denn nur, wenn es einem nicht gelingt, und nur insoweit es ihm nicht gelingt, etwas, was er ohne jedes ethische Überlegen und Überwinden in Angriff nahm, zur Ausführung zu bringen, behaupten, daß, was er sich erlauben wollte, nicht das beste Mittel zum besten Zwecke gewesen sei.

5. Was aber heißt das anderes als, daß, soweit die Möglichkeit besteht, daß das, was wir ohne jede Gewissensprüfung zu tun uns anschicken, nicht das bestmögliche sei, die Unmöglichkeit besteht, daß es wirklich vollbracht werde? — Wir sehen also durch ein solches Verfahren in keinem Falle und in keiner Weise das Gute und Beste wahrhaft gefährdet.

Wer dies nicht weiß, der mag sich vielfach Skrupel machen und Entsagungen auferlegen. Wer es aber weiß, so wie wir dank unseren philosophischen Erwägungen es erkennen, dem fallen trotz der allgemeinen Liebe zum Guten und Vorzüglichen alle sittlichen Schranken und bei solchem Bewußtsein erscheinen wir von allen sittlichen Vorwürfen frei. Tue, was immer dir behagt und entschlage dich jeder Bedenken, das also ist das letzte Wort der erhabensten praktischen Weisheit.

II.

Der Fehler im Argument des jungen B. Franklin (welches zeigen will, daß der Glaube an den allmächtigen, allgütigen, allweisen Gott und seine Vorbestimmung aller Ereignisse den konsequent Denkenden moralisch paralysiere).

Ich will kurz nachweisen:

1. daß,

2. warum Franklins Argumentation falsch ist, wovon er das erste später selbst erkannte, während ihm das zweite, wie er gesteht, immer ein Rätsel geblieben ist.

1. Daß Franklins Argument falsch ist, erweist sich leicht. Denn es ist unzweifelhaft, daß, wer, soweit seine Voraussicht der Wirkungen seines Handelns reicht, dem Nützlichen den Vorzug gibt, allgemein gesprochen mehr Nutzen bringen wird, als, wer, unter sonst gleichen Umständen bei seinem Handeln einfach seiner Laune nachgeht. Der gesunde Menschenverstand sagt dies einem

jeden, und sein Ausspruch wird hier wie anderwärts von der Wahrscheinlichkeitsrechnung bestätigt. (Für den nicht vorauszusehenden Teil der Wirkungen sind ja die Chancen gleich, und nach dem Gesetze der großen Zahlen wird darum allgemein gesprochen ein Ausgleich stattfinden; so gibt der Unterschied bezüglich des vorauszusehenden Teiles der Wirkungen den Ausschlag[27]). Gilt dies allgemein, so wird es doch am allermeisten Bedeutung haben, wo es sich um die Einsichtigsten, also Fernblickendsten, am richtigsten den Wert und Unwert der Güter und Übel und die Geeignetheit der Mittel Bemessenden handelt. Nun würde das Argument Franklins, wenn es richtig wäre, gerade die Einsichtigsten von denen, die an Gottes Vorbestimmung glauben, dazu führen, daß sie ohne Rücksicht auf die von ihnen vorauszusehenden guten und schlechten Wirkungen wählten und handelten. Also würde es bewirken, daß gerade sie weniger Nutzen brächten, und würde somit entschieden große Nachteile herbeiführen, während es das Gegenteil behauptet.

2. Fragt man aber, warum Franklins Argument falsch sei, so ist die Antwort diese:

Von den Bevorzugungen haben die einen sittlichen Charakter, während die andern desselben ermangeln.

Einen sittlichen Charakter hat die Bevorzugung dann, wenn der Bevorzugende von den Gegenständen, zwischen welchen seine Liebe sich entscheidet, den einen für besser hält[28]) als den andern. Er bevorzugt dann sittlich, wenn er dem für besser gehaltenen, weil er ihn für besser hält, den Vorzug gibt; unsittlich, wenn er entgegengesetzt bevorzugt.

---

[27]) A. d. H. Vgl. oben Anm. 20 zu S. 14 des Textes.

[28]) A. d. H. Dieses „Für-besser-halten" ist, wie aus dem Folgenden sich ergibt, ein sog. Werturteil. Richtiger gesagt: ein Vorzugsurteil, d. h. eine auf Grund erlebter als richtig charakterisierter Bevorzugungen gebildete Überzeugung. Die „Bevorzugung", deren sittlicher Charakter hier besprochen wird, ist, wie Brentano ebensogleich hervorhebt, „ein bevorzugendes Wählen und Wollen", das auf Grund jener Überzeugung statt hat. Die als richtig charakterisierten Bevorzugungen aber, die allemal vorausgehen müssen, wenn es zu Werturteilen kommen soll, sind kein Wollen, sondern aus den Begriffen entspringende Gemütsakte (vgl. oben S. 61 Anm. 41 u. die Einleitung p. IX.

Dagegen entbehrt die Bevorzugung des sittlichen Charakters, wenn der Bevorzugende die Gegenstände, zwischen denen die Bevorzugung stattfindet, für gleichwertig hält, oder wenn er wenigstens über die Vorzüglichkeit des einen oder andern schlechterdings kein Urteil sich bilden kann. Was von den Bevorzugungen im allgemeinen gesagt wurde, gilt auch von den praktischen Bevorzugungen, d. i. den Akten des Wählens. Das Wählen ist ja nichts anderes als ein bevorzugendes Wollen[29]).

Und was von den Akten des Wählens im allgemeinen gilt, gilt auch von denen der Personen, die an die göttliche Vorsehung und ihre allmächtige Vorbestimmung glauben.

Um zu zeigen, daß all ihr Wählen, soweit sie konsequent denken, alles sittlichen Charakters entbehre, müßte man also zeigen, daß solche Personen, wenn sie konsequent sind, glauben müssen, daß von den Gegenständen, zwischen denen ihre praktischen Bevorzugungen stattfinden, einer dem andern gleichwertig, oder wenigstens, daß über den höheren Wert des einen oder anderen weder mit Sicherheit noch mit Wahrscheinlichkeit irgendein vernünftiges Urteil zu bilden sei.

Aber weder das eine noch andere folgt aus der Lehre von der göttlichen Vorsehung und Vorbestimmung.

Nicht das erste. Dies könnte nur dann folgen, wenn jedes Geschehnis mit jedem andern Geschehnis nicht bloß das gemein hätte, daß es einen Teil der bestmöglichen Ordnung zum bestmöglichen Zweck bildet[30]), sondern auch das, daß es einen gleichwertigen Teil der bestmöglichen Ordnung zum bestmöglichen Zwecke bildete, was offenbar nicht richtig ist. Franklin will dies glauben machen, indem er sagt, es sei jedes Er-

---

[29]) Nicht jedes Bevorzugen ist ein Wählen. Ein Bevorzugen gibt es auch da, wo zwei Dinge, die man seinem Einfluß entzogen glaubt, unvereinbar sind. So wünscht z. B. einer, daß die Sonne erscheinen möge, und zieht dies dem Regen vor, aber er wählt hier nicht.

[30]) An diesem Satze muß unbedingt festgehalten werden. Und er genügt, um auch die Behauptung zu rechtfertigen, daß jegliches Ereignis in bestmöglicher Weise zum bestmöglichen Zweck geordnet sei (aber nicht als Mittel zu ihm, wie sogleich dargetan wird; s. d. f.).

eignis das bestmögliche Mittel zum bestmöglichen Zweck. Aber hier hat er unpassend, ja wesentlich irrig sich ausgedrückt. Mittel ist etwas nur für das, was dadurch gewirkt wird.

Damit etwas Mittel zum bestmöglichen Zweck wäre, müßte also das Bestmögliche unter allem, was gewirkt werden kann, dadurch bewirkt werden. Und das ist, was von keinem Teilgeschehnis der Welt gesagt werden kann. Denn keines ist Ursache des Weltganzen und nur dieses ist das praktisch Bestmögliche, der bestmögliche Zweck. Vielmehr wird also von den Ereignissen in der Welt gesagt werden müssen, daß sie, wie jedes einen andern, so auch jedes einen verschiedenartigen Zweck haben, also wie (ganz offenbar) nicht in sich, so auch nicht in ihren Wirkungen gleichwertig genannt werden können.

Daran knüpft sich aber dann sofort auch die weitere Erkenntnis, daß von den Geschehnissen, die in meine Macht gelegt sind (zwischen denen meine Wahl zu entscheiden hat), allgemein gesprochen dasjenige, wenn ich es wähle, mehr Segen bringen werde, welches in den von mir zu übersehenden Wirkungen als das bessere sich erweist, wie unter Nr. 1 ausgeführt wurde. Es ist also auch nicht richtig, daß der, welcher an Vorsehung und Vorbestimmung glaubt, sich hier keine wahrscheinliche Meinung zu bilden vermöge.

Somit fehlt die eine wie andere Bedingung, welche die Wahl des sittlichen Charakters entkleiden würde.

Und somit ist die Folgerung Franklins auf die schlechthinige Paralyse der an der göttlichen Vorsehung und Vorbestimmung konsequent festhaltenden Personen eine nachgewiesen unberechtigte[31]).

---

[31]) A. d. H. An der Erwägung Franklins bleibt wahr, daß das für Gott erreichbar Beste nicht durch unsere Missetat gefährdet wird, sondern nur das für uns erreichbar Beste. Man muß aber bedenken, daß die sog. Allmacht Gottes nur darin besteht, daß er alles Mögliche wirken kann, nicht aber, das in sich Unmögliche, nicht also kann er z. B. das Vergangene gegenwärtig machen oder $2 + 2 = 5$. Wenn nun eine von Mißständen und Missetaten freie Welt zu dem in sich Unmöglichen gehört, so wirkt Gott auch Geschehnisse (z. B. verbrecherische Willensakte), deren Übelcharakter als conditio sine qua non des für ihn Bestmöglichen zu be-

VII.
Über die sittliche Vollkommenheit der ersten Ursache aller nicht durch sich selbst notwendigen Wesen.

Auf dreifachem Wege vorzüglich kommt man zur Erkenntnis einer durch sich selbst notwendigen Substanz, welche die schöpferische Ursache aller anderen Wesen ist. 1. Die Bewegung verlangt eine erste ursachlose Ursache, welche daraufhin nicht bloß als das bewegende, sondern auch schöpferische Prinzip und daraufhin als ihrer Kraft nach in keinem endlichen Verhältnis zu unserer Kraft stehend, also als Substanz von unendlicher Realität erkannt wird. 2. Der Nachweis der Kontingenz[32]) der in unsere Erfahrung fallenden Substanzen führt ähnlich zu demselben Resultat. 3. Endlich führt der Vergleich der Hypothese einer Intelligenz als Grund der teleoiden Tatsachen mit der Zufallshypothese (die Hypothese blinder Notwendigkeit erweist sich sofort als unzulässig) zur sicheren Annahme eines weltordnenden nicht bloß sondern auch schöpferischen Prinzips von allen Wesen, die außer ihm bestehen; und auch hier ist an dessen unendlicher Realität nicht zu zweifeln. Daß diese unendliche Substanz erkennend und intellektuell jedem andern Geist unendlich überlegen sei, ist auch aufs leichteste darzutun[33]). Dagegen wollen manche, welche an der unendlichen Macht und an dem unendlichen Wissen des Weltprinzips nicht zweifeln, nicht

---

trachten ist. Das bestmögliche, der vollkommensten Ursache adaequate Werk kann aber in nichts anderem bestehen, als in einem unendlichen Aufstiege der geistig beseelten Schöpfung zu immer höherer Vollkommenheit, wobei das Universum durchaus nicht auf die dreidimensionale räumliche Mannigfaltigkeit beschränkt zu denken ist, da Mannigfaltigkeiten höherer Ordnung, die unseren Sinnen und unserer Erfahrung unzugänglich sind (Überräume, Topoide) widerspruchslos denkbar sind. Vgl. auch F. Brentano, „Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand", S. 45, wo er von Spinoza handelt, und Stumpfs in den Ber. d. preuß. Akad. d. Wissenschaften erschienene Abhandlung über Spinozastudien, 1919, S. 46 u. f.

[32]) A. d. H. Das ist der Nachweis, daß die körperlichen und seelischen Dinge der Welt nicht in sich notwendig sind, also der unmittelbaren Notwendigkeit ermangeln.

[33]) A. d. H. Vgl. mein Buch Franz Brentano mit Beiträgen v. Carl Stumpf und Edmund Husserl, München 1919, S. 74.

ebenso den sittlichen Charakter desselben als gesichert zugestehen, ja im Hinblick auf die Leiden, auf die Irrtümer und insbesondere auf die sittliche Verworfenheit und die ungerechte Verteilung von Wohl und Wehe auf sittlich Gute und sittlich Schlechte vermeinen sie sogar den Beweis erbringen zu können, daß dem Welturheber und Weltlenker, wenn Allmacht, gewiß nicht auch Allgüte zugeschrieben werden dürfte[34]).

Daß sie bei diesem letzten Versuch jedenfalls nicht erfolgreich sind, beweist die Theodizee ohne Schwierigkeit. Aber sind wir, wenn wir die Ausführungen widerlegen, welche die Welt als ein Werk erweisen wollen, das dem Sinne eines unendlich gütigen Wesens nicht entsprechen könne, auch imstande, unsererseits in überzeugender Weise die sittliche Vollkommenheit des Urhebers darzutun? Der sittlich Vollkommene zieht immer das Vorzügliche um seiner Vorzüglichkeit willen vor. Unmöglich aber läßt sich von dem, welcher die Welt so wenig kennt wie wir und welchem auch die Möglichkeit fehlt, andere etwa mögliche Weltordnungen mit der, welche sich vollzieht, zu vergleichen, direkt ihr Charakter als der bestmöglichen Welt nachweisen. Das mußte auch Leibniz zugestehen. Der einzige Weg, welcher denkbar ist, ist der eines Nachweises, daß das Weltprinzip auch sittlich unendlich vollkommener sei, auf Grund von uns zugänglichen Erfahrungstatsachen, worauf dann indirekt die von ihm gewählte Ordnung als die bestmögliche deduktiv darzutun ist. Wir wollen diesen Weg betreten.

Unter dem, was von Geschöpfen in unsere Erfahrung fällt, finden sich vernünftige Wesen. Wir finden diese ausgestattet mit der Erkenntnis von gut und schlecht, von besser und minder gut, mit der Erkenntnis der Pflicht, das Bessere dem Schlechteren und also, soweit ihre Macht und Erkenntnis reicht, das Bestmögliche vorzuziehen. Sie handeln diesem Soll oft entgegen, aber nie, ohne daß etwas in ihnen dem widerstrebt. Man sagt, ihr Gewissen verurteile sie, mahne sie. Sie

[34]) A. d. H. Vgl. z. B. J. St. Mills Essai „Theismus".

sind nicht fähig eines Friedens mit sich selbst. Die Unzufriedenheit mit sich führt oft zu energischen sinnlichen Redundanzen. Die Dichter sprechen von Furien, welche den, der ein schlechtes Gewissen hat, verfolgen. Alles dies ist jedenfalls auf das erste Weltprinzip als Ordner und Schöpfer zurückzuführen; und es ist daraus deutlich erkennbar, daß er selbst das Gute erkennt und billigt, daß er den höchsten Kreaturen den Beruf gibt, es zu lieben und das Vorzügliche vorzuziehen. Daß die Kreatur nicht durchwegs dem Berufe nachkommt, ja daß die Mehrzahl der geschaffenen Wesen weit davon entfernt ist, sittlich ideal zu leben, darf uns an der Überzeugung von diesem Berufe nicht irre machen. Auch von den Blüten, so gewiß alle zur Fruchtbildung berufen sind, dienen die wenigsten tatsächlich der Fortpflanzung und so gilt überall in der Natur (warum also nicht auch auf sittlichem Gebiete?) der Satz: Viele sind berufen und wenige auserwählt. Er wird sich hier wie anderwärts im Hinblick auf das Ganze der Weltordnung rechtfertigen lassen. Was aber müssen wir von demjenigen denken, welcher den ihm ähnlichsten Kreaturen den Beruf zum sittlichen Wählen und Handeln gegeben hat? Sicher muß er selbst mit sittlicher Erkenntnis und sittlichem Wollen begabt sein, in beiden Beziehungen unendlich; da er das unendliche Wesen ist, das keiner Realität ermangelt, schließt er somit jeden Zweifel aus, als ob er jemals und in irgendwelcher Beziehung einer sittlichen Schwäche unterliege.

In Wahrheit, wenn wir uns an die Analogie mit den geschaffenen vernünftigen Wesen halten, könnte er sonst nie mit sich selbst in Frieden und also auch nie frei und wahrhaft allmächtig sein. Der Glückseligkeit würde er ermangeln, die er doch den Guten in ihren höchsten Lebensmomenten erteilt. Ja, in gewissem Sinne würde er, für die andern so mächtig, für sich selbst in einer beklagenswerten Ohnmacht sein. Denn das in ihm stets lebendige Verlangen nach sittlicher Vollkommenheit wäre schlechterdings nicht zu stillen, den geschaffenen Sünder könnte er zur Bekehrung führen, sich selbst aber aus dem mit unendlicher Klarheit erkannten Stande der Unsittlichkeit niemals auch nur um das mindeste befreien.

Wer sollte, wenn er diese Konsequenzen erwägt, nicht von der Annahme einer sittlichen Unvollkommenheit in dem Weltprinzip und dem Prinzip aller geschaffenen sittlichen Güte wie von etwas Ungeheuerlichem sich abwenden?

Diese Betrachtungen finden eine Bewährung durch andere, welche sich aus der Weise ergeben, wie geschaffene Geister dazu gelangen, Gutes zu hassen und minder Gutes dem erkannten Bessern vorzuziehen. In Wahrheit erscheint ja ein solcher Vorgang als etwas Seltsames und so Disharmonisches, daß man ihn von vornherein wie einen Selbstwiderspruch für unmöglich halten möchte. Wir können ihn aus folgenden Gründen erklären:

1. Finden wir auf dem Gebiet des Urteils uns nicht bloß mit einem Vermögen einzusehen, sondern auch mit einem Drang zu blinden Urteilen ausgestattet, welcher von dem schöpferischen Verstand gelenkt, uns trotz seiner innern Unvernunft im allgemeinen große Dienste leistet, so zwar, daß wir ohne ihn zur Erkenntnis nicht kommen würden. Ich erinnere an den instinktiven Drang, der äußeren Wahrnehmung zu vertrauen, an das instinktive Vertrauen, das wir dem Gedächtnis schenken, und wieder an die Erwartung, die wir gewohnheitsmäßig hegen, die von der vernünftigen, auf die Berechnung der Wahrscheinlichkeit gegründeten so wesentlich verschieden ist. Ganz ähnlich gab uns die Natur außer dem Vermögen zu einer als richtig charakterisierten Liebe und Bevorzugung blinde Affekte, wie die sinnlichen Lust- und Unlustgefühle alle sind. Sie führen uns mannigfach irre, halten uns von einigem ab, ohne es als böse, leiten uns zu anderm hin, ohne es als gut, ja (so blind ist die instinktive Ordnung) ohne es überhaupt erkennen oder vorahnen zu lassen. Indem wir nun aber infolge unserer Beschränktheit außer der als richtig charakterisierten Liebe solcher blinden Triebe fähig sind, hassen wir nicht bloß a) etwas in sich selbst, was nur etwa um eines andern willen zu hassen ist, unterliegen also einer unrichtigen Gemütsbewegung und wiederum kann es b) geschehen, daß der blinde Drang mit einer als

richtig charakterisierten Liebe in Widerstreit gerät und sich hier so mächtig erweist, daß wir dazu kommen, gegen unser besseres Erkennen und Begehren das, was hintanzusetzen ist, vorzuziehen[35]). Besonders auch eine durch das Vorleben einseitig ausgebildete gewohnheitsmäßige Neigung erweist sich hier als kräftiger Faktor; der sittlich verworfene Charakter kommt erst durch langjährige Gewohnheit zur Ausbildung.

Nun wohl! Man wende nunmehr den Blick vom geschaffenen endlich-vernünftigen Wesen zum ewigen unendlichen Geist. Daß bei ihm Gewohnheit in keiner Weise einen Einfluß haben kann, ist klar. Eine Wahl besteht für ihn und diese von Ewigkeit zu Ewigkeit. Aber auch etwas wie blinden Drang neben der als richtig charakterisierten Liebe anzunehmen, wäre absurd, wo statt der Endlichkeit des Blickes die unbeschränkte Erkenntnis gegeben ist. Das unendliche Wesen hat solcher vorbereitenden Baugerüste nirgends nötig.

2. Ergibt sich, daß das Vorziehen des Minderguten für das endliche Wesen aus egoistischen Trieben fließt, welche ein relatives Zentrum mit dem absoluten in Konflikt kommen lassen. In Wahrheit ist jedes geschaffene Wesen sozusagen von der Natur mit Standestugenden ausgestattet, welche einer allen Wertunterschieden schlechthin gleichmäßig Rechnung tragenden Neigung nicht entsprechen. Es rechtfertigt sich dies durch seine Tätigkeit im kleinen. Beim ersten Weltprinzip kann ein solcher Gegensatz nicht bestehen, das subjektive Zentrum ist das objektive selbst; liebt er sich selbst über alles andere, so liebt er richtig. Gewinnen kann er nur etwa insofern, als er, der alle Wahrheit erkennt, einen vollkommeneren Erkenntnisakt hat, wenn Vollkommeneres als wahr gegeben ist. Somit fällt die Liebe seiner Vollkommenheit im höchstmöglichen Maße, seiner Erkenntnis im höchstmöglichen Maße, wie seiner Freude in höchstmöglichem Maße mit der Bevorzugung des Bessern und Besten unter dem Möglichen überhaupt zusammen. Er liebt auch, wenn er das Vollkommenere liebt, das ihm Ähnlichere, und auch dem entspricht das, was

---

[35]) A. d. H. Praktisch vorzuziehen, d. h. zu wählen.

wir Analoges in uns finden. Eine Schädigung oder geringere Förderung durch irgendwelches bessere Geschöpf, welches er auch darum zu schaffen unterlassen hätte, ist auch von vornherein schon darum ausgeschlossen, weil er gar keines schädigenden oder fördernden Einflusses von außen fähig ist; seiner Wirkung entspricht keine Gegenwirkung. Ich unterlasse es weiter und weiter die Absurditäten zu entwickeln, die in der Konsequenz solcher Annahmen liegen. Wie könnte z. B. eine vollkommenere Kreatur diejenige sein, die das vollkommenste Wesen schädigt, und wie könnte bei ihrer Schöpfung von einer Bevorzugung des Vollkommeneren geredet werden, da mit ihrer Bevorzugung die Schädigung eines unendlich vollkommenen Gutes, nämlich des schöpferischen Urhebers verknüpft wäre? Nach all dem ist es klar, daß das erste Weltprinzip, so wahr es seiner Substanz nach, seinem Erkennen nach, seiner Macht nach, seinem Begehren nach, seinem Wollen und Wählen nach, auch seiner makellos edlen Freude nach, ebendarum aber (aber auch nur darum) auch seinem innern Frieden und seiner Glückseligkeit nach unendlich gedacht werden muß.

VIII.

Glück und Unglück.[36])

Von Glück und Unglück hört man viel im gemeinem Leben, nicht weniger aber auch von den Weisen sprechen. Und wo es sich um Tatsachen von so großer Allgemeinheit handelt, erscheint es gut, weder die Meinungen der gewöhnlichen Leute noch die der hervorragenden Geister unbeachtet zu lassen.

Sie gehen aber hier weit auseinander. Die Menge spricht von Glück und Unglück wie von uns äußeren Gewalten, in deren Macht wir gegeben sind.

---

[36]) Die kleine Abhandlung trägt kein Datum. Sie ist jedoch von Brentano selbst und ohne Zeichen eines abnehmenden Augenlichtes, also lange vor seiner Erblindung in einem Zuge niedergeschrieben (wohl auch vor 1903, Jahr der 1. Staroperation). Brentano hat als echter Weiser seine Blindheit mit Geduld, ja mit Heiterkeit ertragen. Ein klassischer Zeuge hiefür ist sein Rätselbuch „Aenigmatias". 3. Aufl. München 1919.

Die Weisen dagegen erkennen sehr wohl, daß Glück wie Unglück etwas uns Innerliches sei. Bei gleicher äußerer Lage möge der eine nicht ebenso wie der andere sich glücklich oder unglücklich fühlen. Ja, wenn dort Gleichheit, könne hier voller Gegensatz bestehen.

Und so lehrt denn Heraklit geradezu, es komme alles auf die Besonderheit der innern Disposition an.

„Τὸ ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων."

So verhielte es sich denn nach ihm ähnlich wie nach dem, was die neuere Sinnespsychologie lehrt, mit den Qualitäten der Empfindungen, die nicht sowohl nach der Art des Erregers als nach der Art der Nerven, die erregt werden, andere und andere sind.

Doch es hieße zu weit gehen, wenn man bestreiten wollte, daß es Ereignisse gibt, die ihrer Natur nach besonders geeignet sind, uns zu erfreuen und andere, die uns peinlich zu berühren pflegen.

Einiges nennen wir angenehm, anderes unangenehm, einiges schön, anderes häßlich, und es gibt auch sittlich Häßliches, das gerade ein edles Gemüt ungern sieht.

So müssen wir denn doch wohl dem gemeinen Mann zugestehen, daß er das Recht habe, von glücklichen und unglücklichen Ereignissen zu reden, wenn wir auch daran festhalten, daß es viel darauf ankommt, wie man sich einem solchen Ereignis gegenüber benimmt, da es einen guten Sinn hat zu sagen, es liege an uns, ob das Unglück uns unglücklich mache, oder, wie ein alter griechischer Weiser sagt: *ἀτυχής ἐστιν ὁ ἀτυχίαν μὴ φέρων.*

Worin besteht nun aber dies richtige Benehmen dem Unglück gegenüber, daß es hindert, uns unglücklich zu machen?

Offenbar sind insbesondere zwei Fälle wesentlich zu unterscheiden, der, wo Abwehr möglich ist, und der, wo sie unmöglich oder wenigstens nicht in unsere Gewalt gegeben ist.

Im ersten Fall gilt es männlich gegen das Unglück ankämpfen. Solch ein Kampf mag Unglück in Glück wandeln, und schon vorher freut uns und tröstet uns die mutige Hoffnung.

Im anderen Fall aber, wo das Unglück nicht, oder nur durch unerlaubte Mittel zu beseitigen ist, was soll uns da schützen, unglücklich zu werden? Manche geben hier den Rat, nicht darauf hinzublicken:

„Glücklich ist,
Wer vergißt,
Was nicht mehr zu ändern ist.“

Hier wäre also die Verschleierung der Wahrheit, eine Art Selbstbetrug, das geratene Mittel.

Es wäre traurig, wenn dies die einzige Möglichkeit wäre, sich davor zu schützen, unglücklich zu sein. Ist doch die Erkenntnis ein Gut, und solche Selbsttäuschung jedenfalls selbst ein Übel und eine Erniedrigung. So ist es aber nicht, vielmehr gibt es für den Weisen ein ganz anderes Mittel, und dies liegt in der Geduld, einer Tugend, die so wenig eine Unwissenheit, daß sie, wenn kein Wissen, doch ohne edles Wissen undenkbar ist.

Was sie sei, erkennt man wohl am besten, wenn man sie dem Fehler der Ungeduld gegenüberstellt. Ungeduldig ist der, welcher sich gegen etwas ihm Unangenehmes unwillig auflehnt, es beseitigen will, wo er keine Macht hat, es zu beseitigen, oder, um es nur los zu werden, zu solchen Mitteln greift, die ein größeres Übel als das zu beseitigende schaffen. So sehen wir einen Gefesselten unwillig an den Fesseln schütteln, einen, der Schwierigkeiten findet, ein Fenster zu öffnen, es ungeduldig zerschlagen, einen, der daran gearbeitet hat, einen Fehler abzulegen, ungeduldig über die lange Mühe auf jede Bemühung verzichten, wie solches auch von einem ungeduldigen Erzieher gegenüber dem Zögling geschieht. Auch einen Wartenden sehen wir ungeduldig hin- und hergehen, immer wieder den Kopf nach der Seite kehren, woher der Erwartete kommen soll, als ob sein Gehen und Hinblicken etwas zur Beschleunigung beitragen könnte. Wir haben hier einen Kampf ohne Sieg, oder einen Kampf, der den Sieg in einem Teile mit der Niederlage im Ganzen erkauft.

Das eine wie das andere bedeutet eine Vermehrung der Leiden. Der Kämpfende und stets Erliegende erneuert sich den Schmerz der Niederlage, der aber Größeres preisgibt, verschlimmert die Gesamtlage, statt sie zu

verbessern. Dieser also verfährt unweise; er steigert das Leiden, nicht weil er etwas sich nicht verbirgt, sondern weil er vieles und wichtiges, hier die Unmöglichkeit der Abhilfe, dort das Mißverhältnis dessen, was er opfert, übersieht.

Aber auch der würde nicht weise handeln, der zwar nicht unwillig gegen das Unvermeidliche sich auflehnt, wohl aber mit sehnsüchtigem Verlangen immer und einzig dabei verweilt. Der Genuß eines Gutes ist freudig, aber das Begehren danach peinlich, so zwar, daß Epikur es seinen Schülern ganz widerriet. Jeder wird es zum wenigsten mißbilligen müssen, wenn das Begehren so leidenschaftlich wird, daß es jeden anderen Gedanken verdrängt. So insbesondere auch den, welcher der, welcher sich in der Begierde mäßigt, immer findet, nämlich, daß andere Güter bleiben, daß dem Ersehnten auch die Schattenseite nicht fehlen würde. Insbesondere aber, daß, wenn es aus unserer Macht, nicht aus der der Gottheit fällt. Was unvermeidlich, ist sicher von ihm geordnet, Teil jener Ordnung, welche das Weltall umfaßt mit allen seinen erhabenen Zügen von Nützlichkeit und Schönheit. Auf diese blickend, erheben wir uns zu dem Gedanken, daß auch uns unverständliche Harmonien in der Ordnung der Dinge sich finden, ja daß, wie Heraklit zu sagen wagte, die unsichtbare Harmonie schöner ist als die sichtbare.

Wer in diesen Gedanken ganz eingegangen, gelangt zu jener heiligen Ergebung, welche der edelste in der Wahrheit gegründete Trost, und unvergleichlich jenem Vergessen, das die niederen Seelen trösten soll, überlegen ist, zur Geduld im vollendet edelsten Sinne des Wortes.

Namen- und Sachregister.

Druck von C. Grumbach in Leipzig